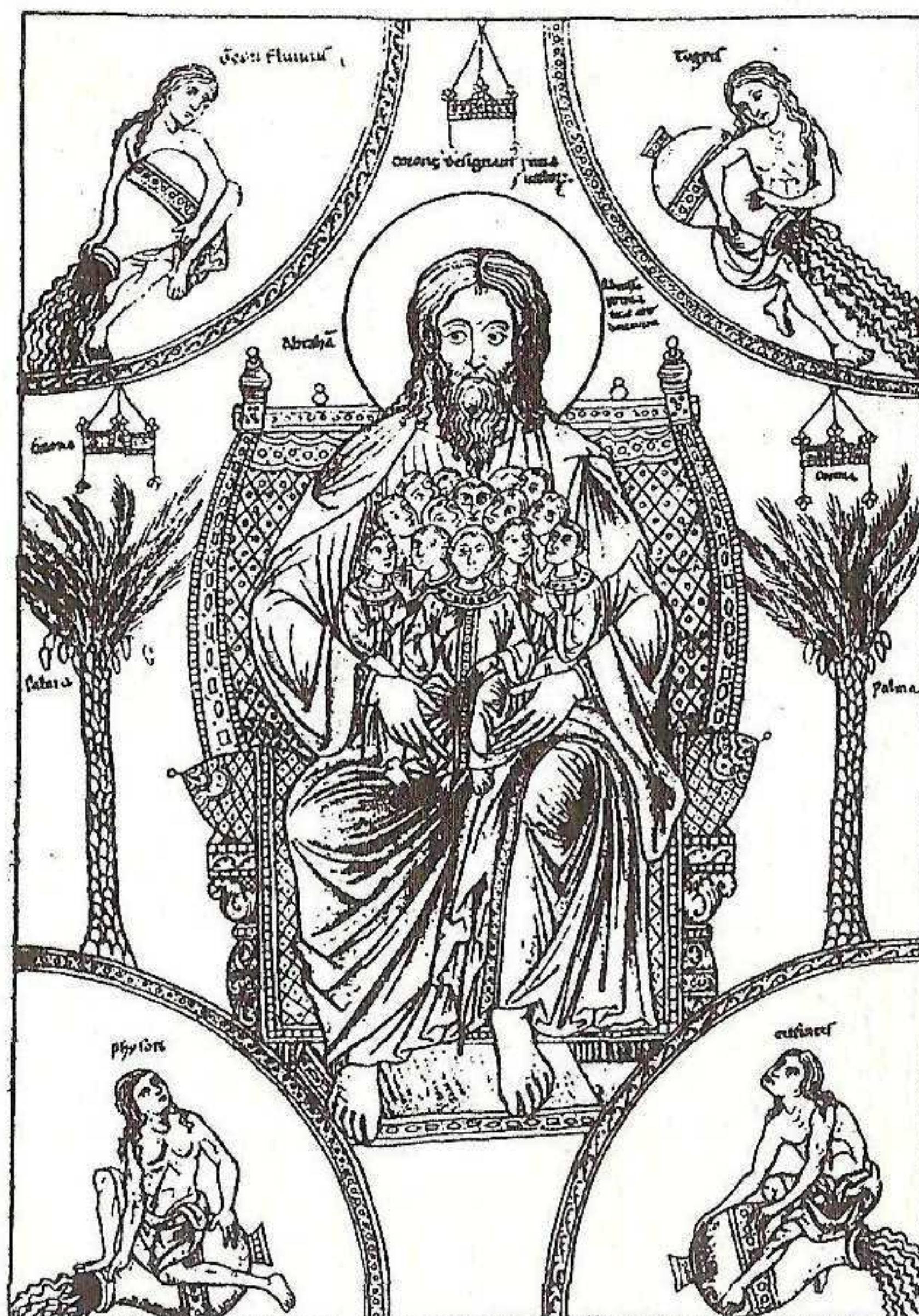


La Règle d'Abraham



Revue annuelle
N° 35
Ubik éditions
2013



Le sein d'Abraham

MAX GIRAUD

Un traité du Shaykh al-Akbar sur la constitution de l'Homme Universel

*

HERVÉ POIDEVIN

La « triple enceinte » initiatique au regard des sources documentaires

*

DAVID TAILLADES

La franc-maçonnerie stuartiste d'après les travaux
de Marsha Keith Schuchard

*

PATRICK GEAY

Le mirage hégélien

*

Études critiques

Comptes rendus

ISSN 1274-2228

ISBN: 978-2919656189



9 782919 656189

Prix public 15 €

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

RÉDACTION
Contact : pageay@free.fr
www.regle-abraham.com

ÉDITION ET DIFFUSION
Ubik éditions
57, Allées Gambetta
13001 Marseille
www.ubik-editions.com
contact@ubik-lab.com

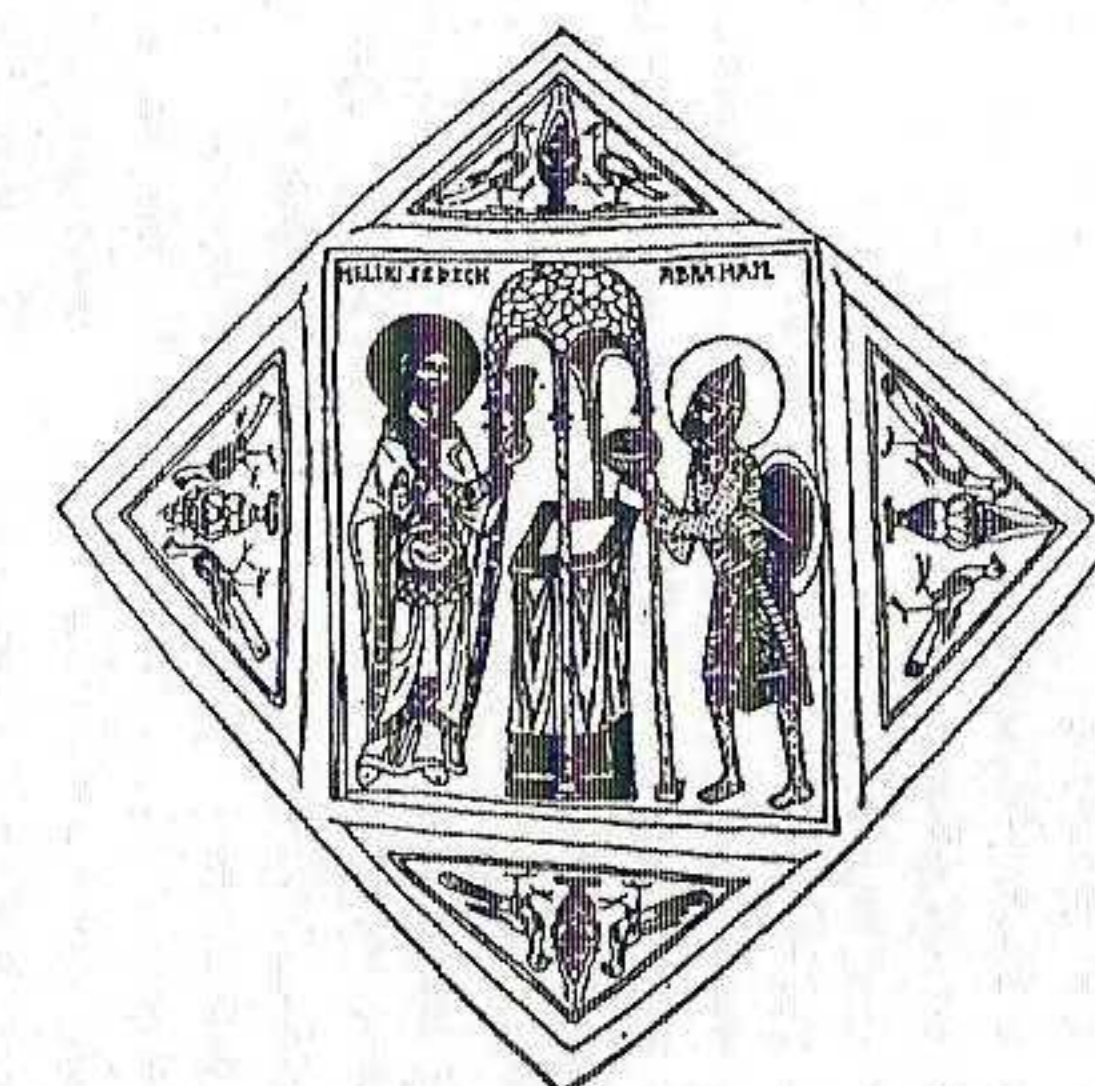
Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

17^e année
La revue paraît en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en pages: PCA
Impression: Proscan-Marseille

TOUTE REPRODUCTION INTERDITE



La Règle d'Abraham

N° 35

Décembre 2013

Sommaire

MAX GIRAUD

Un traité du Shaykh al-Akbar sur la constitution de l'Homme
Universel 3

HERVÉ POIDEVIN

La « triple enceinte » initiatique au regard des sources docu-
mentaires 24

DAVID TAILLADES

La franc-maçonnerie stuartiste d'après les travaux de Marsha
Keith Schuchard 63

PATRICK GEAY

Le mirage hégélien 72

Études critiques 81

Comptes rendus 92



Nūllūs in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimūs et primūs sūnt in amore pares.

In diesem Buch, freunt, nimbs in acht, Du seyst der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gmacht: In gleicher Lieb du mich ergetzt.

É D I T O R I A L

Nous poursuivons dans ce n° 35 la publication de la remarquable traduction, par M. Giraud, du Kitab al-Mustawfiz d'Ibn Arabî.

H. Poidevin propose ensuite une lecture historique contextuelle inédite, centrée sur le monde chrétien, du fameux symbole de la triple enceinte.

Un premier article consacré au livre majeur de MK. Schuchard sur la Maçonnerie Jacobite (Brill, 2002) était nécessaire, il donnera un petit aperçu de la richesse encore trop méconnue de son contenu !

Nous proposons pour finir une critique du livre de B. Pinchard sur Hegel qui établit clairement l'athéisme de ce dernier.

P. GEAY

UN TRAITÉ DU SHAYKH AL-AKBAR SUR LA CONSTITUTION DE L'HOMME UNIVERSEL

(suite)¹

Chapitre 9 : La sphère des étoiles fixes, dernière sphère fixe

Ensuite, Allâh produisit cette quatrième sphère et créa, entre elle et la sphère des Tours zodiacales, le monde de la Satisfaction². La limite supérieure de ce monde est la terre du Jardin paradisiaque, et sa limite inférieure est la limite supérieure du Feu infernal. Il en fit la demeure de l'Ange Ridwân, le gardien du Paradis, qui fait partie des anges nobles appelés *At-Tâliyât*, "les Récitants"³. Certains ont mis cette sphère en relation avec la parole du Très-Haut : « Et porteront le Trône de ton Seigneur au-dessus d'eux, en ce jour-là, huit (Anges) »⁴. Elle serait donc l'un des huit Porteurs avec les sept qui sont sous elle, et dont nous parlerons si Allâh – qu'Il soit exalté ! – le veut. Cela identifierait la sphère des Tours zodiacales, sphère sans étoiles, monde du Commandement, au Trône⁵, contrairement à ce qui est dit de tous côtés. Cet ordonnancement ne peut être saisi que

1. Voir *La Règle d'Abraham*, n°s 29 et 32.

2. *Ar-Ridwân*, en correspondance avec le nom de l'Ange qui gouverne ce ciel comme on le verra par la suite.

3. Référence à Cor. 37, 3 : « Et par ceux qui récitent en invoquant ».

4. Cor. 69, 17. Il s'agit du Jour de la Résurrection. Les Porteurs du Trône sont quatre actuellement, ils seront huit dans le domaine intermédiaire conformément au statut de cet état placé, au point de vue du symbolisme géométrique, entre le cercle (ou la sphère) du ciel et le carré (ou le cube) de la terre (cf. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, ch. XLII).

5. Ce que René Guénon nomme l'état informel, commandant le monde subtil et le monde corporel. La notion de "Trône", comme on l'a vu dans les chapitres précédents, peut être envisagée à différents degrés et de différentes manières. C'est l'expression d'une réalité synthétique relativement à d'autres réalités distinctives qui dépendent d'elle.

par le dévoilement initiatique, une connaissance intuitive, ou une information digne de confiance. Ainsi, les astrologues et astronomes qui observent les étoiles n'ont connaissance de cet ordonnancement que par la découverte sensible. Ils constatent les mouvements stellaires et en déduisent les modalités de l'Œuvre divine⁶ ou l'ordonnancement de la structure céleste. Ils ont tort en partie et raison en partie. Il est notoire qu'il existe des différences de points de vue entre les spécialistes de cette discipline.

Lorsqu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – créa cette sphère, il disposa sur sa concavité⁷ mille vingt et un degrés⁸. Puis Il divisa cette dernière, comme Il avait divisé la sphère des Tours zodiacales en douze parts, et pour chacune d'elles apparut une sphère⁹, ce qui fit donc douze sphères : ainsi se présente la sphère des étoiles fixes. Les sept sphères qui sont sous elle, plus les quatre éléments donnent le nombre douze dont le pouvoir s'exerce dans cette sphère, selon ce qu'a ordonné et déterminé l'Omnipissant Omniscient. Il a informé Ses serviteurs à ce propos lorsqu'Il a dit – qu'Il soit exalté ! – : « Et le soleil se meut vers une résidence sienne : c'est là la détermination de l'Omnipissant Omniscient. Et la lune, Nous lui avons déterminé des mansions jusqu'à ce qu'elle devienne comme un rameau desséché et courbé » (Cor. 36, 38-39). Ainsi donc, Il a divisé la quatrième sphère en parts, plaçant en chacune de ces dernières un Ange ayant la forme d'un des règnes des êtres du monde des éléments. Il délimita la forme du monde des éléments par ces divisions, et cette sphère se mut par un mouvement rotatif faisant apparaître en elle le monde des âmes, comme le mouvement de la Terre fait sortir les plantes. À propos de la terre, le Très-Haut a dit : « Tu vois la terre sans végétation et si Nous lui envoyons de l'eau elle s'anime, se gonfle, et fait pousser toutes sortes de beaux couples » (Cor. 22, 5).

Chaque sphère gouverne ce qui lui est inférieur selon ce qu'Allâh a déposé en elle, et selon ce qu'Il y a créé¹⁰. Cette sphère

6. *Aç-Çun'ah al-ilâhiyyah* peut se traduire aussi par "l'Art divin".

7. *Muqa'ar* : "fond", "cavité", "creux".

8. Nombre correspondant au nombre d'étoiles de ce ciel et qui est très proche de celui donné par Dante, qui parle de 1 022 étoiles en rapport avec une tradition égyptienne (cf. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, ch. VII).

9. *Kurrah*, "globe", "balle", "sphère". Bien que la traduction soit la même, le terme technique arabe se différencie ici de *falak* pl. *aflâk* qui a été traduit par "sphère" jusqu'à présent.

10. *Fatara* : ce verbe fait référence à la nature primordiale des êtres.

est la sphère des lettres. De là, vingt-huit mansions déterminent, dans le monde des corps, vingt-huit lettres produites à partir de lieux d'émission francs¹¹ et d'autres lettres, émises par l'homme ou les animaux, sortant de ce critère. Ces dernières sont en nombre stable correspondant au reste des déterminations de cette sphère. On peut donner l'exemple, chez l'homme, des lettres intermédiaires entre le *bâ'* et le *fâ'*¹², ou entre le *jîm* et le *shîn*, ou encore les lettres nasales. C'est valable aussi pour les animaux. D'ailleurs, certains savants, disciples de Ja'far aç-Çâdiq¹³ – qu'Allâh soit satisfait de lui ! –, nous ont informés que celui-ci attribuait jusqu'à soixante-dix-sept lettres au langage animal.

Les lettres de cette sphère ne donnent de leurs vertus spécifiques que ce que donne le pouvoir des mansions. Elles ne donnent jamais de forme étrange, car elles sont en deçà des deux sphères (du Trône et du Repose-Pieds)¹⁴. Cependant, elles ont une correspondance avec une entité spirituelle subtile dans la sphère sans étoiles¹⁵ qui est le "toit" du Paradis : c'est grâce à cela, c'est-à-dire les lettres-idées, que se maintient un langage pour les gens du Paradis. Les lettres prononçables, elles, existent pour les êtres de la sphère des étoiles fixes, mais elles constituent un langage plus subtil et plus suave que le langage habituel des serviteurs¹⁶ puisqu'elles agissent là-bas par une vertu purement

11. *Mustaqîm* : "droit", "orthodoxe", "régulier", "intègre".

12. Il s'agit de lettres comme le *p* ou le *v*. Remarquons que les consonnes comme *b*, *p*, *f*, *v* dont le lieu d'émission est sensiblement le même sont quasiment équivalentes quant à leur valeur dans les comparaisons étymologiques entre certains mots de langues différentes.

13. Le manuscrit de King Saud University ne contient la mention ni de ce Maître, ni de ce qu'on lui attribue. L'Imâm Ja'far aç-Çâdiq (80/699 – 148/765) est considéré comme une grande autorité tant chez les sunnites que chez les chiites.

14. Rappelons que dans le chapitre 7 consacré à ces deux sphères, le Shaykh précisait : « C'est à partir de ces deux sphères que sont produits les phénomènes extraordinaires dans le monde élémentaire, comme les ruptures de la causalité ordinaire d'une manière générale, phénomènes étranges dont on ne connaît pas l'origine qui, en fait, est celle que nous venons de donner. Ils apparaissent dans deux mondes : dans le monde subtil de l'Imagination comme l'indique Sa Parole – qu'Il soit exalté ! – : « Leur magie eut pour effet de lui faire imaginer qu'ils couraient. » (Cor. 20, 66), et dans le monde de la réalité essentielle, lorsqu'il s'agit des miracles (des Prophètes) et des prodiges (des Saints) » (cf. *La Règle d'Abraham*, n° 32 p. 28).

15. *Al-Atlas* ; Cf. ch. 8, p. 30 dans *La Règle d'Abraham*, n° 32.

16. Certains manuscrits ne précisent pas « des serviteurs ». Il s'agit des êtres de ce bas monde.

spirituelle, comme c'est le cas pour notre forme paradisiaque dans sa constitution la plus harmonieuse.

La prédisposition appropriée et l'influx spirituel adéquat engendrèrent un résultat correspondant à la constitution des lettres. De ce qui relevait de la Nature dans la sphère sans étoiles et dans cette sphère des étoiles fixes, furent produits, dans le Paradis, des rivières, des vents, des arbres, des mers, des palais, des éphèbes, de la nourriture, de la boisson, l'union amoureuse, les changements d'état qui sont le lot des êtres naturels, sauf qu'ici la personne de ceux qui sont les supports et réceptacles de ces changements reste stable. L'équilibre de leur constitution, en effet, est préservé : ils ne changent jamais de nature, mais ce qui change ce sont les formes, états et qualifications, les modalités des nourritures, des boissons, habits et unions amoureuses, et de tout phénomène. Tout cela varie du noble au plus noble, du bon au meilleur, du beau au plus beau grâce à une Sagesse efficace de l'Omnipotent Omniscient.

La partie très subtile¹⁷ de l'être humain ne participe pas au monde de la corruption et de l'extinction, mais appartient au monde de la stabilité et de la permanence. Elle requiert une maison à gérer nommée "le corps naturel". Elle parle, elle est intelligente, elle est vivante perpétuellement, elle jouit et souffre. Le corps, lui, par sa participation à la nature, s'alimente. Il se dégrade sans cesse, petit à petit, et se développe sans cesse, petit

17. *Al-latîfah al-insâniyyah*. Ibn 'Arabî, dans son traité des *Définitions techniques des Soufis (Iṣṭilâḥât aṣ-Ṣūfīyyah)* définit ainsi *al-latîfah* : « C'est toute allusion au sens très fin qui luit dans la compréhension et reste inexprimable. Cela peut être appliqué par correspondance à l'Âme "raisonnante" (ou "parlante" : *an-naṣf an-nâtiqah*) » (*Rasâ'il Ibn al-'Arabî*, Hyderabad, 1948). Ailleurs, il écrit : « Sache que la partie subtile de l'homme qui gouverne son corps est tournée d'une part vers la pure lumière qui est son père, et d'autre part vers sa mère, la nature, qui est pure obscurité, ce qui fait de l'Âme "raisonnante" (ou "parlante") une médiatrice entre la lumière et l'obscurité. La cause de sa situation médiane vient de ce qu'elle a une fonction de gouvernance, comme l'Âme universelle placée entre l'Intellect, pure lumière, et la Substance universelle qui est ténébreuse. Cette âme "raisonnante" est donc un isthme entre la lumière et l'obscurité ; elle donne à chaque chose la réalité qui lui revient. Lorsque l'un des côtés (le lumineux ou l'obscur) prédomine en elle, elle prend la nature du prédominant. Lorsqu'elle n'a aucune tendance vers l'un ou l'autre, elle reçoit les choses en équilibre et juge avec équité, par Droit divin » (*Fut.*, II, 239 ; cf. aussi *Le Livre des Définitions* d'al-Jurjânî, trad. de Maurice Gloton, p. 467, Dar Albouraq, Beyrouth, 2006).

à petit, grâce à la nourriture qui compense les manques. L'excédent, dans notre monde d'ici-bas, s'évacue sous forme d'excréments, d'urine, de crachat, de morve, de sueur. Dans le monde paradisiaque, les membres du corps ne rejettent que de la sueur (parfumée), car elle est un excédent d'une nourriture plus parfumée que l'odeur du musc.

Ce qui est à considérer en l'homme, c'est cette part très subtile : c'est elle qui conserve dans sa mémoire ses acquisitions, retenant aussi en mode distinctif les choses qu'elle a perçues. Efforce-toi de comprendre, cela te sera certainement utile¹⁸ !

Lorsqu'Il eut achevé parfaitement – Gloire à Lui ! – les sphères immuables – le Verbe divin devenant quaternaire par l'existence de cette quatrième sphère – Il voulut – Gloire à Lui ! –, à partir des quatre éléments, existencier le monde d'ici bas : les sept cieux, et les êtres générés dont les compositions et les corps sont soumis à la corruption et aux changements d'état.

Il n'est aucune de ces sphères immuables que le Très-Haut n'ait existenciée sans qu'au préalable, au moment où Il voulut son existenciation, Il n'ait donné aux deux Anges nobles que sont le Calame et la Table une orientation vers elle¹⁹. Lors de cette orientation, Il crée ce qu'Il veut, d'entre les choses qu'Il veut, en rapport avec cette orientation. Cependant, Il ne crée pas *grâce* à l'orientation des deux Anges, car Sa transcendance et Sa pureté se passent de toute assistance et de tout associé. Il n'a pas besoin du pouvoir des causes secondes qu'Il a lui-même établies et créées : elles ne sont causes secondes que sous le rap-

18. Le sujet de la *naṣf nâtiqah* est central dans l'œuvre du Maître. Il en sera question à nouveau plus loin. Pour en montrer l'importance nous dirons seulement que cette Âme est considérée comme « le Trône de l'Esprit et de l'Intellect, la forme de l'Assise divine » (*Fut.* I, 115) ; « c'est le Calife » (*Fut.* III, 364) ; cette âme est mise en relation avec la parole du Prophète : « Quiconque connaît son âme connaît son Seigneur » (*Fut.* III, 391). En *Fut.* II, 459, Ibn 'Arabî énumère les principales fonctions de cette Âme parlante parmi lesquelles on retrouve celles retenues ici : la mémoire conservant distinctement les acquis subtils et intellectuels, auxquels, selon certaines données du Shaykh, il faut ajouter les dévoilements initiatiques (cf. *Fut.*, III, 187), et la contemplation (cf. *Fut.* III, 391 et 4, 271) etc.

19. Au point de vue cosmogonique, en tenant compte de la hiérarchie des états de l'existence, les éléments inférieurs semblent, pour les êtres manifestés, comme produits avec la participation des éléments supérieurs qui apparaissent comme des causes secondes.

port de l'orientation et relativement à l'objectif visé : l'acte créateur appartient à Allâh²⁰. Il en est ainsi des actes, comme mouvoir la main, ou tout autre acte, que nous voulons effectuer et dont Il crée en nous l'intention de le faire. Lorsque notre volonté s'attache à nous faire bouger la main, ou à accomplir un acte quelconque, Allâh – qu'Il soit exalté ! – crée le mouvement dans la main, ou crée l'acte en question. Il n'en est jamais autrement. Il n'est d'autre agent que Lui dans l'existence : c'est ce qu'Il nous donne comme preuve rationnelle et dévoilement initiatique relevant de la science et du credo. Nous demandons à Allâh la persistance en cela ! Il s'avère qu'Il n'a pas besoin de cause pour créer, car Il est l'Unique Existenciateur²¹, produisant ce qu'Il existencie de telle manière que ce qui n'avait pas d'être vient à l'être, dans la préexistence, éternellement, excluant toute précedence si ce n'est Lui : pas de Dieu si ce n'est Lui !

Puis Il donna – Gloire à Lui ! – une orientation à l'Âme universelle – qui est la Table – correspondant à Sa Volonté d'existencier les corps lumineux et les autres pour permettre aux êtres des lumières de cette sphère de recevoir leurs prédispositions à la mesure de leur place et de leurs degrés, selon les affinités qu'Il a mises entre ces derniers et les êtres qui les occupent, comme

20. Dans le chapitre 77 de son *Livre des Haltes* l'Émir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî dit : « Sache que toutes les causes secondes sont des voiles et des écrans sous la Face, l'Essence, de Dieu, Lui, l'Agent véritable dont les opérations, de derrière ces écrans, produisent les effets que les aveugles considèrent comme propres aux causes secondes et naissant de celles-ci. Peu importe que ces causes soient de l'ordre des lois naturelles, de l'ordre intellectuel, ou qu'elles entrent dans la catégorie des commandements et interdictions de la Loi sacrée. Les injonctions de la Loi, assurément, veulent dire : agis ainsi et, à cause de cela, tu entreras au paradis ! De même, les interdictions signifient : ne fais pas cela, sinon ce sera la cause de ton entrée en Enfer. Toutes les Lois sacrées, depuis Adam jusqu'à Muhammad – qu'Allâh répande sur eux Ses Bénédiction et Sa Paix ! – ont pris en considération les lois naturelles et les exigences de la Loi divine ; c'est, d'une part, ce qu'implique la Sagesse puisque, parmi Ses Noms, il y a le "Sage", alors que, d'autre part, le dépassement des causes secondes est impliqué par Sa Puissance, inhérente à Son Nom le "Puissant". S'arrêter à l'un de ces deux Noms exclusivement, c'est nier l'autre, et le partisan d'une telle négation est perdu. La perfection, c'est de considérer les deux Noms de telle manière que cela ne contredise ni la conscience de l'Unité, ni la singularité du Maître « qui fait toujours ce qu'Il veut » (Cor. 11, 107). »

21. Certains manuscrits donnent *al-Wâjid*, "l'Existenciateur", d'autres *Al-Wâhid*, "l'Unique", nous combinons les deux versions possibles.

le dit le verset : « Nul d'entre nous qui n'ait une station connue » (Cor. 37, 164). L'Intellect – qui est le Calame –, avec la permission de l'Unique Contraignant, eut une orientation insufflatrice²², et Allâh existencia les esprits angéliques dans les êtres des sphères²³. Ils devinrent ainsi vivants, parlants par leur louange d'Allâh pour laquelle Il les a créés²⁴.

Fais la différence entre l'insufflation et l'"appel" (ou : demande)²⁵. L'insufflation est dans l'origine et dans la réintégration, car cette dernière est comme la première puisqu'il est dit : « Comme Il vous a commencés, vous réintègrerez » (Cor. 7, 29). À propos de la création de l'oiseau par Jésus – sur lui la Paix ! –, il est dit : « Et tu insufflas en elle et elle devint un oiseau par Ma permission » (Cor. 5, 110)²⁶. Il s'agit là d'une existenciation spéciale qui doit être distinguée de l'"appel", ou "demande" d'Abraham dont il est dit : « Ensuite, appelle-les, ils viendront à toi avec empressement » (Cor. 2, 260)²⁷. Il n'enleva aux oiseaux que la cohésion qui fait d'eux un être : quant à leurs parties mêmes, elles subsistaient indépendamment. Il ne faut donc pas considérer de la même manière une substance qui, selon nos sens portait la vie et que cette dernière a quittée²⁸, et

22. *Tawajjuh an-nafkh*.

23. Ce qui provient de l'Âme universelle garde un aspect "substantiel" et ce qui provient de l'Intellect premier garde un aspect "essentiel".

24. Suit un poème absent de certains manuscrits et que nous ne traduisons pas ici.

25. Allusion à deux versets concernant Jésus et Abraham dont il sera question plus loin.

26. La partie du verset concernée est abrégée ici. Rappelons que dans ce passage Allâh s'adresse à Jésus, lui rappelant qu'Il l'a « assisté par l'Esprit Saint », et lui dit notamment « Et lorsque tu crées de l'argile une forme comme la nature du volatile, et que tu insufflas en elle par Ma permission, et qu'elle devint un volatile par Ma permission » Le terme *tayr*, traduit le plus souvent par "oiseau" fait allusion, plus généralement, par sa racine *T.Y.R.*, à un être volant. L'identification de ce "volatile" fait débat chez les commentateurs.

27. Il s'agit d'un verset où Allâh montre à Abraham les modalités de la Résurrection et non une preuve de la Résurrection en laquelle Abraham a foi, ainsi qu'il le dit à cet endroit. Il y a de grandes divergences sur le sens de ce verset, qui impliquent des difficultés de traduction. Nous dirons seulement que, selon le sens généralement retenu du passage, Abraham demande à Allâh de lui montrer comment se fait la Résurrection, et Il lui dit de prendre quatre oiseaux, de les couper en morceaux, de placer ceux-ci sur des montagnes et de les appeler : ils viendront à lui promptement en reconstituant les oiseaux d'origine.

28. Dans le cas d'Abraham avec les oiseaux.

une substance qui n'était pas du tout dans ce cas²⁹, bien que nous sachions, par la foi, qu'il n'est nulle chose qui ne glorifie par Sa Louange – mais nous ne savons pas de quelle manière –, la glorification ne pouvant venir que d'un être vivant³⁰.

Chapitre 10 : La création de ce bas monde

Après la création dont nous avons parlé, le Regard divin, et l'orientation de la Volonté divine changèrent de direction et se portèrent sur l'Ange du Souffle³¹, qui est l'Ange noble, et Allâh lui inspira de descendre avec une fonction de gouvernance jusqu'au tréfonds du corps. C'est là que se trouve le point de fixation du corps qu'on appelle l'os sacrum³² : sur ce dernier repose la constitution du corps, et c'est une partie indestructible³³. C'est à cet endroit que se pose le regard de l'Élément suprême dont les attentions créèrent l'Intellect³⁴. L'Ange noble du Souffle descendit par la permission de l'Omnipotent Omniscient, jusqu'au point de fixation où il s'arrêta. Il trouva le regard de l'Élément suprême dirigé vers ce point, et vit que le Commandement divin gouvernant l'univers sortait de cet endroit et le réintérait selon une Sagesse efficace. Il fit alors commencer la rotation de la sphère de la terre. Ce mouvement produit par l'Ange eut lieu dans l'ascendant du Cancer, Ange noble que nous avons déjà mentionné dans la sphère des Tours zodiacales³⁵. De ce qui est contigu au point central de fixation Il fit un immense rocher sphérique, et au centre de ce rocher

29. Dans le cas du don de vie de Jésus à la forme d'argile.

30. En référence à Cor. 17, 44 : « Il n'est aucune chose qui ne glorifie par Sa louange, mais vous ne comprenez pas sa glorification. » Ibn 'Arabî affirme à plusieurs reprises que ce verset prouve que toute chose est vivante puisque le Nom Le Vivant est universel.

31. Les éditions et les manuscrits sont ambigus à cet endroit : certains estiment qu'il faut lire *an-Nafs*, "l'Âme", d'autres *an-Nafas*, "le Souffle", le premier terme étant féminin et le second masculin. S'en suivent des différences d'accords grammaticaux selon les lectures retenues.

32. *Ajb adh-dhanab*.

33. Sur ce sujet voir René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. VII, où ce "noyau d'immortalité" est envisagé au point de vue macrocosmique et au point de vue microcosmique.

34. Cf. ch. II du présent traité, *La Règle d'Abraham*, n° 29, p. 53. Le point le plus haut se reflète dans le point le plus bas.

35. Cf. ch. VIII, de la présente traduction, *op. cit.*, p. 30.

dur il plaça un animal dans la bouche duquel se trouve une feuille verte. C'est le plus noble des animaux : il proclame la Gloire et la Splendeur d'Allâh. Nous pourrions en parler longuement, car il occupe l'une des plus extraordinaires stations spirituelles.

Cette terre, Il la peupla d'une catégorie d'Ange appelés "Ceux qui déploient"³⁶. La Loi nous informe qu'existent des Anges déployant leurs ailes pour demander la science : il s'agit de ces derniers. La terre, en effet, est pour les serviteurs modèles³⁷ qui sont les connaissant par Allâh. Il a fait d'un de ces Anges un formidable représentant : son nom est *Qâf*. C'est à lui qu'est attribuée la montagne enveloppant la terre appelée la "Montagne *Qâf*", car la dite montagne est le "siège" de cet Ange dont la main gouverne la terre. Il a pouvoir sur les tremblements, tressaillements et effondrements de la terre. Tout ce qui arrive à cette dernière vient de la main de cet Ange qui la tient en bride.

Il fit de cette terre un lieu pour la plupart des êtres générés. C'est cette terre qui est visée parmi le reste des éléments. C'est en cette terre que descendent la fonction Califale et le Commandement divin. Comme c'est elle qui est l'objet de la Visée divine, aucun Livre n'est révélé sans contenir sa mention. Il a cité les cieus et la terre, le ciel et la terre, dans un ordre différent comme dans les versets : « Et par le ciel, et comme Il l'a construit ! Et par la terre et comme Il l'a étendue ! » (Cor. 91, 5-6), et aussi « Il a créé la terre en deux jours » (Cor. 41, 9), suivi du verset (41, 11) : « Puis il S'établit au ciel ». Il n'a parlé, à cette occasion que de la terre parmi les quatre éléments, montrant ainsi son originalité et que c'est elle qui était le but recherché. Le dévoilement initiatique révèle que c'est elle qui fut créée en premier et qu'elle est le premier des éléments qu'Il créa, avant tous les autres. Il y a de grandes divergences entre les savants à ce propos. C'est sur cette terre que les hommes seront rassemblés au Paradis, sauf que ses qualités seront changées : ainsi, lors du Rassemblement, il y a veille perpétuelle, car sa particularité c'est qu'on n'y dort pas. C'est pourquoi il est dit : « Au jour où la terre sera remplacée par l'autre terre – et les cieus –... » (Cor. 14,

36. *An-Nâshirât*. Référence à Cor. 77, 3.

37. En vertu du passage coranique disant : « La terre, en hériteront Mes Serviteurs modèles » (Cor. 21, 105).

48)³⁸. C'est pourquoi le Paradis, dans sa nature et ses édifices, est fait de minéraux précieux : la nacre, le corail, la pierre précieuse, la perle, l'hyacinthe³⁹, l'or, l'argent, l'émeraude, le musc, l'ambre, le camphre etc. Lorsque tu trouves des enseignements traditionnels qui te disent que le Paradis est en perle, en hyacinthe, en corail, qui te décrivent les Houris, les éphèbes et tout ce que le Paradis contient, comprends alors, grâce à cela, ce que tu n'avais pas compris de la création d'Adam qui fut faite à partir de terre et d'eau fétide et de ta création à partir d'eau vile. Il y a là un rappel de l'origine.

Ce qui en est de la terre pour le Paradis, selon ce que nous venons de dire, il en est aussi de la terre par rapport à l'Enfer : ce dernier est composé de toute matière ignoble comme le soufre, le fer, le plomb, le cuivre, la poix, le goudron, tout ce qui est décomposé et abject⁴⁰. Le Législateur nous en a informés lorsqu'Il dit : « Leurs vêtements seront de goudron » (Cor. 14, 50)⁴¹ ; « Et pour eux des bâtons crochus en fer » (Cor. 22, 21)⁴². D'après une tradition prophétique : « On versera dans

38. Un certain nombre de versets et de traditions de ce genre, lus correctement, excluent la possibilité de la réincarnation. Il en est de même dans d'autres traditions, même s'il ne faut pas ignorer que, parfois, des autorités de ces traditions, pour toutes sortes de raisons, professent cette doctrine. Le langage, sous la forme où il est adapté à la compréhension humaine, est obligé d'employer des symboles sensibles pour exprimer les réalités supérieures analogues. C'est de cet oubli des transpositions analogiques nécessaires que naissent les théories réincarnationnistes. Il y a cependant dans chaque texte sacré et chaque tradition, considérés dans leur totalité, de quoi réfuter ces théories.

39. *Al-yâqût*. Ce terme sert de générique pour d'autres pierres précieuses : on lui adjoint une couleur comme le jaune, le rouge ou le bleu par exemple, et il désigne alors respectivement : la topaze, le rubis ou le saphir.

40. À plusieurs reprises, le Shaykh al-Akbar explique que le Paradis et l'Enfer sont constitués respectivement par les éléments nobles et vils du monde d'ici bas. Cela n'empêche pas qu'il faille effectuer une transposition évitant de concevoir ces éléments dans leurs limites actuelles. Le fameux chapitre 8 des *Futûhât al-Makkiyyah* consacré à la description de la Terre paradisiaque qui peut être visitée en esprit, ne laisse aucun doute sur le fait qu'elle est constituée d'éléments nobles "subtilisés" ou "spiritualisés".

41. Dans sa correspondance, il est arrivé que René Guénon cherche à savoir si une région recelait des nappes de pétrole lorsque des phénomènes subtils étranges s'y produisaient.

42. *Maqâmi'* sing. *miqma'ah*. Il peut s'agir du bâton crochu en fer dont se servent les cornacs pour diriger l'éléphant. La racine *Q.M.* d'où provient ce nom d'instrument signifie à la fois "frapper à la tête" et "dompter", "soumettre".

leurs oreilles du plomb fondu ». On mettra aussi une chape de cuivre sur le dos de l'hypocrite qui ne se prosternait que par pure crainte et par ostentation.

Nous sommes aussi informés qu'il se trouve une vallée de la Géhenne près de la Maison sanctifiée de Jérusalem⁴³, qu'il existe la "dépression désolée"⁴⁴, la terre maudite, l'arbre à épines⁴⁵. Cette terre fut donc divisée en parts paradisiaques et en parts infernales. C'est ainsi que le Prophète a indiqué : « Ce qui se trouve entre ma tombe et mon *Minbar*⁴⁶ est un des jardins du Paradis », sauf qu'il ne change pas de caractéristiques⁴⁷. Nous avons traité de cela dans notre *Livre du Jardin paradisiaque* et notre *Livre du Feu infernal*⁴⁸.

L'origine, c'est la terre, Il l'a créée, selon ce qu'elle contient, en quatre jours, qui sont quatre mille ans, chaque jour étant

43. On voit ici qu'il est vain de distinguer, comme le font certains "spécialistes", une conception purement formelle et physique de la Géhenne, vallée située près de Jérusalem, d'une conception transposée de la Géhenne infernale qui serait plus tardive. Ibn 'Arabî donne ici la solution à ce problème : la réalité physique actuelle et la réalité "transposée" dans l'au-delà ne sont qu'une seule réalité perçue de différentes manières. C'est ainsi que les hommes traditionnels conçoivent les choses. Les difficultés ne surgissent que du fait des limites de conception de l'homme moderne.

44. *Batn Muhassar*, nom d'un oued qui est situé entre Muzdalifah et Minâ. Pendant le pèlerinage, les fidèles qui passent de l'une à l'autre doivent presser la marche à cet endroit qui est rempli de démons.

45. Ces choses sont citées dans diverses Traditions comme ayant une fonction négative.

46. Chaire d'où est prononcé le prône.

47. D'autres versions du même hadîth donnent « maison » ou « appartement » (*bayt*) à la place de « tombe », sachant que le prophète a été inhumé à l'endroit même où il vivait et qui est englobé dans la grande mosquée de Médine actuellement.

« Les gens du dévoilement initiatique voient cet endroit comme un jardin (paradisiaque), comme ils voient le Nil, l'Euphrate, le Jayhân et le Sayhân comme des fleuves de miel, d'eau, de vin et de lait » (Ibn 'Arabî, *Fut.* III, 13). Les deux derniers fleuves sont parfois identifiés au Cydnus et au Pyramus de Cilicie, fleuves célèbres chez les Anciens, mais, sous leurs dénominations *Sayhûn* et *Jayhûn* (*Jîhûn* et *Sîhûn*), ils sont aussi assimilés au Syr Daria (l'Iaxarte de l'antiquité) et à l'Amou Darya (l'ancien Oxus). Il y a divergence à ce propos car les variantes de la tradition prophétique ne retiennent pas exactement la même forme des noms et, d'autre part, tous les fleuves nommés sont considérés comme paradisiaques, mais les deux premiers coulent aussi sur terre, ce qui permet un rapprochement avec certains fleuves sacrés de l'Inde comme le Gange (*Gangâ*) dont l'origine est céleste pour la Tradition hindoue.

48. Ces deux traités sont aussi mentionnés dans le répertoire des œuvres

mille ans chez Lui⁴⁹. Il a déterminé sur elle des lieux bénéfiques et des lieux maléfiques prédestinés⁵⁰.

Ensuite, Allâh – qu’Il soit exalté et sanctifié ! – créa les sphères fixes comme une forme sphérique, par l’orientation en relation avec la Perfection. Dieu existencia les êtres par la rotation de ces sphères, comme la satiété résulte du manger. Cela n’est pas un but pour les sphères.

À l’intérieur de la sphère de la terre, Il décomposa une partie de celle-ci qui, devenant fine et fluide se transforma en eau puante : c’est une immense mer d’eau noire qui servira à châtier les réprouvés. Souvent, des traces de cette dernière se manifestent dans des dépressions dont sortent des exhalaisons, et où elle apparaît à fleur de sol. De cette eau dépendent aussi toutes les eaux infectes, nuisibles à la santé des hommes et des animaux.

Cette eau tourna autour du rocher central, la terre se conformant à lui. Puis Il décomposa une partie de cette eau et la rendit subtile dans ce qui est contigu au point de fixation central. Cela produisit l’air ténébreux, la fumée chaude⁵¹. Cet air tourna autour du point de fixation qu’est le rocher, et le mouvement de l’air s’intensifia entraînant l’eau et la terre qui était au dessus avec lui. L’eau s’agita sous l’action de ce vent ténébreux et toxique⁵². La terre alors chancela, et les anges virent qu’elle oscillait

du Maître établi par ses soins, mais on n’en a pas de manuscrits jusqu’ici. Leurs sujets font la matière de chapitres 61, 62, 65 des *Futûhât al-Makkiyyah* (les chapitres 61 à 65 de cet ouvrage ont été traduits dans *Ibn ‘Arabî, De la mort à la Résurrection*, par Maurice Gloton, Éd. Albouraq, Beyrouth, 2009).

49. Référence à Cor. 22, 47 : « En vérité, un jour, auprès de votre Seigneur, est comme mille ans de votre façon de compter ». Les quatre jours sont relatifs à la création des nourritures de la terre : « Il a créé en elle (la terre) ses nourritures en quatre jours » (Cor. 41, 10). Avec la création de la terre et des cieus cela fait six jours (cf. Cor. 11, 7). Ces nombres, évidemment, sont symboliques et expriment des rythmes, le rapport de un à mille est une allusion à cela.

50. Dans tout ce passage sont établis, à partir des données révélées, les principes d’une géographie sacrée telle que René Guénon les expose au chapitre XIX du *Règne de la Quantité* en des termes proches de ceux employés par Ibn ‘Arabî. Le fait que les authentiques “gens du dévoilement”, comme nous l’avons relevé dans une note précédente, peuvent accéder à une vision *directe et effective* de la qualité de ces lieux, entraîne qu’ils sont capables d’établir, par exemple, des centres spirituels aux endroits propices, ou, au contraire, d’éviter le contact avec certains lieux.

51. *Al-yahmûm*, cf. Cor. 56, 43.

52. *Samûmiyyah* toxique. Le simoun est aussi un vent chaud du sud.

vertigineusement. Déjà, ils avaient obtenu de la part d’Allâh la connaissance que la terre allait être le lieu où seraient établies les créatures, celles-ci étant créées à partir d’elle selon une composition spécifique ; il ne serait possible de gouverner les créatures que s’il y avait du repos. Aussi demandèrent-ils : « Ô notre Seigneur comment tes serviteurs pourraient-ils s’installer de manière équilibrée sur une telle terre ? » Il leur révéla alors une théophanie qui les foudroya. Des vapeurs épaisses d’éléments lourds agglomérés montant de la terre Il créa les montagnes qui, jetées sur la terre, calmèrent son tremblement : son mouvement déstabilisateur cessa. Il enveloppa ensuite cette terre par une montagne périphérique faite de roche verte, qu’Il entourait elle-même d’un serpent immense dont la tête s’unit à la queue⁵³.

J’ai rencontré quelqu’un ayant gravi cette montagne, qui a vu de ses propres yeux ce serpent et lui a parlé. Le serpent lui a dit : « Salue de ma part Abû Madian ! ». Cet homme était l’un des Abdâl⁵⁴ d’entre “les hommes du pas”⁵⁵, on l’appelait Mûsâ as-Sadrânî. Il fut transporté à cette montagne⁵⁶ et Yûsuf Ibn Yahlif le questionna sur la hauteur de cette dernière dans l’air. Il répondit : « J’ai fait la prière de la matinée⁵⁷ à sa base et la prière de l’après midi⁵⁸ à son sommet, alors que je fais partie de cette catégorie d’initiés ». Il faisait allusion à sa possibilité d’allonger immensément son pas.

53. On reconnaît ici la figure, présente dans toutes les traditions, et très riche au point de vue symbolique, de l’Ouroboros, le serpent ou dragon qui se mord la queue. Le mot *hanyah* que nous avons rendu par “serpent” signifie aussi “dragon” : sa racine H.Y.Y. le met en rapport avec l’idée de “vie”.

54. Cf. le traité d’Ibn ‘Arabî *La Parure des Abdâl*, présenté et traduit par Michel Vâlsan, Éditions de l’Œuvre, Paris 1992.

55. *Aḥḥâb al-khutwâh* ou *ahl al-Khutwâh* : initiés capables de franchir d’immenses distances en un seul pas.

56. Sur les relations subtiles entre Ibn ‘Arabî et Abû Madian par l’intermédiaire d’As-Sadrânî voir la notice qu’Ibn ‘Arabî lui consacre dans son *Rûh al-Quds* (ch. 19, pp. 134-136 de la traduction de R.W. Austin, version française de Gérard Leconte, Éditions Orientales, Paris, 1979). Consulter aussi *Ibn ‘Arabî ou la quête du Soufre Rouge* (notamment p. 115) de Claude Addas, Gallimard, Paris, 1989.

57. *Ad-duḥâ* : prière surérogatoire effectuée alors que le soleil a déjà une certaine hauteur dans le ciel et avant qu’il ne passe au zénith.

58. *Al-‘aḥr* : prière obligatoire de l’après-midi. Elle peut être effectuée dès que l’ombre d’un objet dépasse la hauteur de ce dernier.

Le Plérôme suprême reprit conscience après avoir été foudroyé⁵⁹ et ses anges virent la production de la Toute-Puissance divine qui les terrifia. Ils demandèrent :

« Notre Seigneur, as-tu créé quelque chose de plus formidable que cette montagne ?

– Oui, le fer !

– Notre Seigneur, as-tu créé quelque chose de plus formidable que le fer ?

– Oui, le feu !

– Notre Seigneur, as-tu créé quelque chose de plus formidable que le feu ?

– Oui, l'eau !

– Notre Seigneur, as-tu créé quelque chose de plus formidable que l'eau ?

– Oui, le vent !

– Notre Seigneur, as-tu créé quelque chose de plus formidable que le vent ?

– Oui, l'homme qui fait une aumône et dont la gauche ne sait pas ce que dépense la droite ! »

Voilà celui qui vainc l'air : c'est celui qui maîtrise la passion⁶⁰ ; c'est celui-là qu'il convient d'appeler "homme". Quant à celui qui ne gouverne pas cette station spirituelle, c'est un animal, seule sa forme extérieure est celle d'un homme.

Les anges dirent alors : « Gloire à Toi, nous ne T'avons pas adoré selon l'adoration qui T'était due ! », c'est-à-dire : Nous ne Te connaissions pas tel que Tu dois être connu⁶¹, car nous avons

59. Il s'agit de l'assemblée des anges supérieurs ayant pour fonction, comme cela a été indiqué plus haut, de gouverner les mondes inférieurs. Elle a sa projection dans l'assemblée des saints chargés de la gouvernance ésotérique du monde. Cette dernière assemblée peut être envisagée soit comme le Centre suprême de la Tradition primordiale, soit comme le centre ésotérique d'une tradition particulière, tout dépend de la façon dont on considère cette dernière (cf. René Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, « Sanâtana Dharma » ; Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. 9).

60. Il y a ici un rapprochement souvent effectué dans les textes soufis entre *al-hawâ'*, l'air, et *al-hawâ*, la passion, le désir, dérivant de la racine commune *H.W.Y.*

61. Le rapport entre l'adoration et la connaissance a été fait par Ibn 'Abbâs à propos du verset : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (Cor. 51, 56), qu'il a interprété : « pour qu'ils Me connaissent ».

parlé de ce qui ne convenait pas que nous parlions, puisqu'en vérité, c'est Toi l'Omniscient, l'Omnipotent !

Du fait que cette terre exista alors que les sphères des étoiles fixes tournaient déjà, les Philosophes anciens s'imaginèrent que les sphères célestes furent créées avant la terre et que le processus créatif descendit progressivement jusqu'à ce qu'il concerna finalement la terre. Ils furent au comble de l'erreur. Car il s'agit en cela du Chef-d'Œuvre d'un Très-Sage, déterminé par un Omnipotent Omniscient, et la science que l'on en a dépend totalement de l'information qu'Il nous en donne par une langue véridique, ou par une science irréfutable, ou encore par des symboles montrant les modalités de cette création. Les anciens n'avaient pas accès à cette voie totalement, et ils appliquèrent la spéculation à une science que ne peut procurer la raison discursive. C'est pourquoi ils firent totalement erreur⁶².

Ensuite, Le Très-Haut fit tourner, grâce au mouvement de la terre du côté de sa limite supérieure, la sphère de l'eau, par affinement et fluidification d'une partie de la terre. Il peupla cette sphère grâce aux anges appelés "Propagateurs"⁶³ et Il donna la précellence sur eux à un ange appelé "l'Exubérant"⁶⁴. Il créa le monde angélique – qui est le monde de l'invocation⁶⁵ – entre l'eau et la terre. Ces anges sont donc associés à l'eau et à la terre. Par l'eau Il fit tourner alors l'air qu'Il peupla grâce aux anges appelés "Ceux qui poussent"⁶⁶, commandés par un ange

62. Dans le chapitre 198 des *Futûhât al-Makkiyyah* (tome II) la description des cieux est exposée en sens inverse, jusqu'à la terre. Cependant le Shaykh précise là aussi (p. 453) que la terre est créée avant les autres éléments (qui se suivent dans l'ordre : terre, eau, air, feu), et avant les cieux. Cette primauté est due à ce que son obéissance (*tâ'ah*) en fait le parfait réceptacle de la Seigneurie divine, et qu'elle est le lieu où s'actualise le Califat. Dans d'autres traditions, l'ordre de production des éléments peut être différent voire inverse. En réalité, la production de la manifestation dans tous ses états et modalités est instantanée ; c'est au point de vue des êtres manifestés qu'elle peut apparaître comme un processus en succession. Dès lors, chaque tradition, en fonction de la spécificité de ses influences spirituelles, présentera doctrinalement les choses selon la manière qui est la plus efficace dans sa perspective générale.

63. *As-Sâriyyât*, du verbe *sarâ* : "couler", "se diffuser", "émaner", "se communiquer", "se propager".

64. *Az-Zâkhîr* peut signifier : "Celui qui a la plus haute noblesse", "le Transcendant", "Celui qui déborde".

65. *Âlam adh-dhîkr*.

66. *Az-Zâjirât* (cf. Cor. 37, 2).

appelé "le Tonnerre". Il plaça entre l'eau et l'air, le monde de la vie grâce aux anges. Puis, par l'air, Il fit tourner le monde de l'éther, qui est le feu, peuplant ce dernier grâce aux anges appelés "Ceux qui devancent"⁶⁷, commandés par un ange noble auquel je ne connais pas de nom, parce qu'on ne m'en a pas informé. Il créa alors le monde du désir⁶⁸ par un mélange de l'air et de l'éther. Entre la limite supérieure de la terre jusqu'à la limite supérieure de cette sphère il y a soixante-douze années.

Ensuite, par la sphère de l'éther, Il fit tourner le ciel proche, celui de ce bas monde, qu'Il peupla grâce aux anges "Glorificateurs"⁶⁹ commandés par un ange appelé "l'Élu"⁷⁰. Dans ce ciel Il créa la lune qui est l'homme individuel, et c'est là qu'Il fit résider l'esprit d'Adam après sa mort⁷¹. Entre ce ciel et la sphère de l'éther Il plaça le monde de la crainte venant des anges.

Puis, par le ciel de ce bas monde, Il fit tourner de l'air lumineux et le peupla grâce aux anges de la composition⁷². Par cet air Il fit tourner le deuxième ciel qu'Il peupla grâce aux anges "Agiles"⁷³ commandés par l'ange appelé l'"Esprit". Dans ce ciel Allâh créa la planète appelée Mercure qui est le Scribe⁷⁴.

Par le deuxième ciel Il fit tourner de l'air étrange en le peuplant grâce à une catégorie d'anges. Ce monde est celui de la "Sauvegarde" et ses anges sont les "Gardiens".

Puis par l'air Il fit tourner le troisième ciel, et le peupla grâce aux anges "Assidus" à la dévotion, qui sont dominés par un ange nommé le "Très-Beau". En ce ciel Allâh créa une planète appelée Vénus et, grâce à lui, Il mit en mouvement de l'air que le monde de l'"intimité"⁷⁵ apaisa.

Par cet air, Il fit tourner le quatrième ciel et, parmi les anges, Il le peupla grâce à "Ceux qui sont en rang"⁷⁶ qui sont dominés

67. *As-Sâbiqât* (cf. Cor. 79, 4).

68. *Ash-shawq*.

69. *As-Sâbihât*. La racine évoque la nage, la course, l'exaltation de Dieu par la formule « *Subhâna-llâh* ! », « Gloire à Allâh ! » affirmant Sa Transcendance.

70. *Al-Mujatabâ*.

71. Il s'agit d'une station "fonctionnelle".

72. *Al-mazj* : le "mélange".

73. *An-Nâshitât*, "les Zélés".

74. *Utârid wa huwa al-Kâtib*.

75. *Âlam al-uns* : le monde de l'"affabilité", de l'"amabilité", de la "cortoisie", du "compagnonnage".

76. *Aç-Çâffât* (cf. cor. 37, 1).

par un ange appelé le "Très-Élevé"⁷⁷. Dans ce ciel, Il créa le soleil. Par ce ciel Il fit tourner de l'air qu'Il peupla du monde de la "détente"⁷⁸.

Par cet air, Il fit tourner le cinquième ciel qu'Il peupla grâce aux anges "Séparateurs"⁷⁹ dominés par l'ange appelé "L'Humble". En ce ciel, Allâh créa une planète appelée Mars et par ce ciel Il fit tourner de l'air peuplé par le monde de la crainte révérencielle⁸⁰.

Par cet air, Il fit tourner le sixième ciel grâce aux anges "Les Lanceurs"⁸¹, dominés par un ange appelé "Le Rapproché"⁸². Dans ce ciel Allâh créa une planète nommée Jupiter, et par lui Il fit tourner de l'air qu'Il peupla du monde de la beauté⁸³.

Par cet air, Il fit tourner le septième ciel qu'Il peupla grâce aux anges "Archers"⁸⁴, dominé par l'ange Noble. Dans ce ciel Allâh créa une planète nommée Saturne, et par lui Il fit tourner, du côté de la limite inférieure de la sphère des étoiles fixes, de l'air qu'Il peupla par le monde de la majesté. C'est dans cet air, qu'Il installa un ange gardien du Feu et 'Azrâ'il, l'ange de la mort. Là encore se trouve le Lotus de la limite dont les branchages sont dans le Paradis et les racines au plus bas des degrés. Il est, d'une part l'arbre de l'Abomination⁸⁵ des gens du Feu, et d'autre part l'arbre de la Délectation⁸⁶ pour les gens des Paradis⁸⁷.

Dans tout ce qui précède, lorsque nous disons : « Il "créa" dans telle sphère...tel monde...qu'Il peupla de telle façon... », nous voulons seulement dire qu'Allâh prépara une hiérarchie de degrés de Sa Création dans lesquels Il structura des formes lumineuses, les préparant à recevoir les esprits et la vie. Les secrets de toutes les prédispositions de ces structures se trouvent dans les activités des quatre sphères stables⁸⁸.

77. *Ar-Rafî'*.

78. *Al-Bast*.

79. *Al-Fâriqât* (cf. Cor. 77, 4).

80. *Âlam al-haybah*.

81. *Al-Mulqiyyât* (cf. Cor. 77, 5 : « Ceux qui projettent en invoquant »).

82. *Al-Muqarrab*.

83. *Âlam al-jamâl*.

84. *An-Nâzi'ât* (cf. Cor. 79, 1).

85. *Az-Zaqqûm* (cf. Cor. 37, 62 ; 44, 43 ; 56, 52).

86. *An-Na'im*.

87. Il est donc question d'un même arbre envisagé à des degrés différents.

88. C'est-à-dire que, conformément à la doctrine des états multiples de la

Il créa le premier ciel, le ciel de la lune, froid et humide selon la nature de l'eau, mettant ainsi entre lui et le feu une incompatibilité naturelle pour que ce ciel ne s'enflamme pas, ce qui aurait pour résultat d'empêcher la réalisation de tout ce qu'Allâh veut qu'il s'y produise pour les êtres générés et les formes devant évoluer dans le monde des éléments.

Il planifia les voies et stations destinées aux êtres de ce ciel. Cette sphère fut assujettie⁸⁹ à un mouvement circulaire, ayant son origine dans le Corps universel, mouvement par lequel fut détaillée sa position spatiale. Alors se manifesta l'air qui se trouve entre une sphère et celle qui se trouve au-dessus. Ainsi fit-Il des sept cieux.

Le premier ciel et le troisième sont selon une nature unique : le froid humide.

Le quatrième ciel et le cinquième sont selon une nature unique : le chaud sec.

Le deuxième ciel est mélangé.

Le sixième est chaud humide.

Le septième ciel est froid sec.

Puis Dieu – glorifié et exalté soit-Il ! – s'orienta vers ces cieux et cette terre, ainsi que ce qu'il y a entre eux, pour créer les esprits dans leurs formes : c'est ce que l'on appelle "l'insufflation"⁹⁰. Les esprits reçurent alors cette insufflation à la mesure de leurs prédispositions, et apparurent les êtres des mondes que nous avons mentionnés plus haut comme des "anges". Les sphères et les éléments furent vivifiés et se mirent à tourner. La vie fut communiquée, et les êtres vivants, prenant conscience, aimèrent la subsistance et la plénitude ; leurs mouvements centripètes mirent en route le mouvement du désir afin d'obtenir cela.

Ces sphères n'ont pas conscience des secrets qu'Allâh a déposés dans leurs mises en mouvement. Lorsque la nature donne la plénitude du potentiel qu'Allâh a prédisposé en elle pour ce monde, et qu'il y a, du côté des éléments, quelque limite empêchant de recevoir totalement ce don, les effets du mouvement

Réalité, le monde informel "détermine" le monde formel et le monde subtil.

89. L'adjectif *qasriyyah* (coercitive) rendu ici par l'idée d'assujettissement est lu *qamariyyah*, "lunaire" dans un manuscrit.

90. *An-nafkh*. Notion présente sous différentes formes dans le Coran.

des sphères reviennent sur elles parce qu'ils n'ont pas trouvé d'exutoire. Alors, ils s'entrechoquent comme le font les êtres de ce monde, se morcellent et retournent d'où ils proviennent.

Par l'apparition du soleil dans le quatrième ciel, le jour, tel que nous le percevons, se différencia en une partie nocturne et une partie diurne.

Allâh donna à toutes ces sphères un mouvement unique d'est en ouest, conforme à celui des sphères des fixes, contrairement à ce qu'avancent les astronomes. Ces derniers, en effet, voyant que la planète se déplace, par rapport à la sphère des étoiles fixes, de la Corne du Bélier à Botein du Bélier, et du Bélier au Taureau, croient que sa circulation est contraire à celle du ciel des étoiles fixes dont le mouvement irait de l'Occident vers l'Orient, mais il n'en est pas ainsi. En fait, le mouvement de la sphère des étoiles fixes se fait selon la vitesse donnée par son agencement naturel, et les planètes l'accompagnent dans ce déplacement circulaire, sauf que sa circulation, par rapport à ces planètes, se fait selon un rythme différent déterminé par son Créateur. C'est ainsi que la lune, ou une autre planète, prend du retard par rapport au ciel des fixes de telle sorte qu'elle se déplace dans le Bélier de sa Corne à Botein, puis du Bélier au Taureau. Il s'agit d'un retard réel et non de la conjugaison de deux mouvements contradictoires. Quiconque affirme que les sphères et la sphère englobante circulent en sens contraires n'a pas de science. Ce qui donne cette illusion c'est la régression qui apparaît dans la vitesse de déplacement de certaines planètes dans leur sphère, à certains moments donnés, par leur agencement naturel sous la loi duquel Allâh a créé ces sphères. Ce phénomène étonnant vient du degré du Soi invisible, qui est le Mystère du Mystère. Et il ne se produit aucun phénomène provenant de Lui sans qu'Allâh – glorifié soit-Il ! – n'ait provoqué des orientations de cet ange Noble qu'est la Table préservée vers la production de ce phénomène, et des orientations de cet ange noble qu'est l'Intellect ou Calame offrant ce qu'il possède. En cela, Il opère comme lorsqu'Il déclenche les cycles des sphères.

Nous nous sommes tu au sujet de l'explication du rôle réel des causes secondes pour que celui qui les prend en compte ne s' imagine pas que nous sommes d'entre ceux qui attribuent l'acte à autre qu'Allâh, ou de ceux qui associent Allâh et la cause dans l'acte. Nous n'adhérons à aucune de ces deux doctrines. Nous professons qu'Allâh fait précéder ce qu'Il veut de Sa création, et

fait succéder ce qu'Il veut de Sa création⁹¹ ; Il crée la chose en en faisant une cause seconde s'Il le veut, et n'en fait pas une cause seconde s'Il le veut. Mais Il a voulu – et cela était déjà dans Sa Science – qu'Il ne créerait la chose que comme ceci, comme nous l'avons dit, et il est impossible qu'elle soit comme cela, car il ne peut y avoir de contradiction avec la chose telle qu'elle est connue dans la Science divine. C'est pour cette raison que nous n'avons rien dit sur les qualités de causes secondes du Calame et de la Table, surtout que ceux dont le credo est la Loi sacrée, les "Gens de la Vérité", disent à ceux qui professent cela : "Vous voilez la réalité" parce que vous parlez de "cause" et d'"effet"⁹².

L'homme intelligent est celui qui considère les choses pour son âme et utilise le temps de manière appropriée ; il évite des lieux et occasions où il peut être mis en accusation par ses contemporains, concernant des choses qui, d'après ce qu'ils prétendent, conduisent à la sortie de la religion si on les accomplit. S'il n'en est pas ainsi, et qu'ils sont ignorants, et que tu n'as pas pouvoir de les détourner de cela, sache que la Vérité a de nombreux aspects : prends-en ce qui correspond au moment présent et aboutit à la préservation, et de la Religion et de ce bas monde, sachant que tout repose sur la Religion⁹³. Si le moment n'oblige pas à la préservation de la Religion, tu choisiras pour toi, soit d'extérioriser la Vérité et la Religion jusqu'à mourir en combattant pour elle, soit, si tu le veux, de te cacher et de dissimuler ta religion. Alors tu leur montreras publiquement ce qu'ils attendent que tu leur montres lorsqu'ils te forcent à les suivre sous la contrainte. Retire-toi alors, si tu le peux, dans ta maison, pour pratiquer ta religion à leur insu. Au début de l'Islam cette forme de dissimulation fut observée. Dans le Coran on trouve : « Ceux

91. Cette information est liée à l'idée de causalité qui est développée plus loin. Sur ce sujet, cf. *Fut.* IV, 336.

92. La question de la "cause" et du "causé", de son effet, mériterait un plus long développement. Pour résumer, Ibn 'Arabî considère que l'Essence pure ne peut être considérée comme "cause" puisque cela la ferait entrer dans une relation avec son effet, donc dans une certaine "dépendance" que Son Infinité rend impossible. Il n'en est pas de même lorsque la Réalité est envisagée au Degré de la Fonction de Divinité qui suppose, lui, une "relation" avec les degrés manifestés (cf. *Fut.* I, 42).

93. *Ad-Dîn*, la Religion, correspond ici exactement au *Dharma* hindou avec son sens de loi sacrée et de "principe de conservation des êtres" (cf. René Guénon, « Dharma » dans *Études sur l'Hindouisme*).

qui n'ont pas foi en Allâh après avoir eu foi – *sauf celui qui est contraint, alors que son cœur est apaisé par la foi* – et qui, au contraire, ont développé la mécréance dans leur poitrine, tombera sur eux une colère d'Allâh, et ils auront un châtiment terrible ! »⁹⁴. Sur ceux qui, au contraire, combattent il est dit : « Ceux qui ne croient pas aux signes d'Allâh *et tuent sans droit les Prophètes, et tuent ceux qui, parmi les hommes, ordonnent l'équité*, annonce-leur un châtiment douloureux ! »⁹⁵. Vois donc pour ton âme, en fonction de ta religion, car c'est d'elle que tu auras à répondre ; c'est ce qui te restera, ce bas monde étant un phénomène évanescent, un objet de désir amené à disparaître ; il ne subsistera pas pour toi, et tu ne subsisteras pas pour lui. Détache-t-en avant qu'il ne se détache de toi ! Sois du groupe des hommes d'Allâh, et ne désespère pas du Repos d'Allâh⁹⁶ !

Traduction de l'arabe et annotation par
MAX GIRAUD

(à suivre)

94. Cor. 16, 106. La partie en italique est ce qui apparaît du verset dans le texte du Maître ; nous le restituons intégralement pour le lecteur qui ne connaît pas le contexte.

95. Cor. 3, 21 : même remarque que pour la précédente citation coranique.

96. Allusion à Cor. 12, 87.

LA « TRIPLE ENCEINTE » INITIATIQUE AU REGARD DES SOURCES DOCUMENTAIRES

« Pour moi, je pense que les trois enceintes représentent tout simplement trois degrés d'initiation (...) il faut ajouter, d'ailleurs, que les degrés initiatiques sont toujours regardés comme autant de « mondes », c'est-à-dire d'états d'existence hiérarchisés (...). Il ne faudrait (...) pas voir dans ce que je vous dis une interprétation exclusive, mais il me semble bien que c'est là que se trouve le point de départ dont il faut tenir compte pour rechercher, par analogie, les autres interprétations possibles. »

René Guénon, *lettre à Camille Florance*,
10 novembre 1928¹.

« Avant le christianisme, ce dessin des trois enceintes devait avoir un sens symbolique précis ; il est possible que les deux premières lignes soient des enceintes, les lignes droites en croix qui y aboutissent, des avenues et le plus petit carré un autel ou un « saint des saints », un hiéron plus sacré que les autres. Je ne serais pas surpris que les chrétiens en aient fait une image de la Jérusalem céleste... »

Louis-Charbonneau-Lassay, *lettre à Paul le Cour*,
1929².

Les milieux archéologiques qui initièrent la recherche sur la « triple enceinte »³ au tout début du xx^e siècle en France mirent très rapidement en lumière le caractère symbolique sous-tendant le tableau de jeu de marelle à neuf pions, en raison des nombreuses utilisations de son diagramme observées dans des

1. Lettre inédite, B. M. Blois, ms 718.

2. Citée par Paul le Cour dans « L'emblème des trois enceintes », *Atlantis* n° 17, avril 1929, p. 107.

3. L'expression « triple enceinte » désigne dans cette étude le diagramme tel qu'il est représenté le plus couramment, c'est-à-dire sous la forme du tableau de jeu de marelles à neuf pions.

contextes où il ne pouvait manifestement servir de plateau de jeu. Dès lors la recherche d'une interprétation fut naturellement l'objet central des investigations touchant à la figure, investigations orientées presque exclusivement sur des préoccupations herméneutiques « comparatistes » et pour tout dire « généralistes » à défaut d'être « universelles », au détriment d'une recherche approfondie et systématique de sources historiques permettant d'en établir le sens certain dans les contextes particuliers où la figure apparaissait. L'exclusivité d'une telle orientation méthodologique fut induite par le silence des figures graffitées (alors exclusivement étudiées), ne comportant aucun millésime, toute autre épigraphie ou toute association graphique caractéristique permettant d'établir quelque peu l'origine historique ou sociologique de leurs auteurs, figures par ailleurs attachées à des sites ou des supports dont la nature-même demeurerait (et demeure aujourd'hui encore) quelque peu problématique. Mais plus encore, ces préoccupations « comparatistes » furent très naturellement conditionnées par les préjugés scientifiques d'une archéologie encore balbutiante à l'époque : ainsi assignait-on à Fontainebleau une origine préhistorique à toute gravure géométrique alors connue des abris rocheux du Bassin parisien ; et l'on comprend donc que la question de la recherche de quelconques sources documentaires n'avait nullement à se poser⁴. En Loir-et-Cher, les travaux de l'archéologue et botaniste Camille Florance (1846-1931) concernant la « triple enceinte », influencés par les méthodes des chercheurs bellifontains, se virent en définitive soumis entièrement au préjugé sacrificiel gaulois attaché depuis le xix^e siècle à la pierre de Suèvres⁵ qui présente la figure aux trois carrés concentriques sur l'une de ses faces, monument qu'il étudia longuement et constitua le socle de ses théories sur la « triple enceinte », terme dont il fut

4. Un exemple des gravures pariétales du massif de Fontainebleau est présenté en annexe à cet article, planche I. Les premières études sur les gravures du Massif du Bassin parisien furent publiées dès 1904 par Georges Courty. Pour une synthèse complète et récente des travaux bellifontains depuis l'origine, cf. François Beaux, « Les triples enceintes rupestres du Massif de Fontainebleau (avril 2011) », sur mon blog <http://lespierresdusonge.overblog.com>.

5. La première mention connue de la pierre de Suèvres date de la première moitié du xix^e siècle. On lui suppose dès l'origine un caractère sacrificiel et une origine celtique. Cf. Anthony Genevoix, *Chorographie du département de Loir-et-Cher...*, Blois, 1844, pp. 76-77.

l'initiateur. Sur la base de ce préjugé attaché au monolithe, il crut pouvoir établir par "comparaison" justement, une analogie certaine entre la figure et la structure de vestiges d'enceintes à doubles fossés alors attribuées aux gaulois, qu'il répertoriait en Loir-et-Cher. La découverte au XIX^e siècle à Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher) d'un cachet d'oculiste romain marqué d'une « triple enceinte » et qu'il déclara gallo-romain, lui parut confirmer sa thèse. Il baptisa ainsi, sur cette base méthodologique, la gravure de son monolithe « triple enceinte sacrée gauloise » (et plus précisément : gallo-romaine), « sacrée » puisqu'elle présentait schématiquement trois lignes de fossés et non deux (ce qui lui paraissait témoigner d'un sens éminemment religieux), et le monument qui la portait, pierre de près de deux tonnes grossièrement équarrie dont on pouvait dire tout et n'importe quoi puisqu'elle présentait une parfaite singularité et qu'aucune archive ne venait témoigner de son identité réelle, comme l'omphalos marquant le fameux « ombilic des Gaules » décrit par César dans sa *Guerre des Gaules*. Dès lors toute démarche approfondie visant à contextualiser précisément la pierre et sa figure devenaient inutiles : l'affaire de l'origine gallo-romaine de la « triple enceinte » était faite, sur la base d'un "comparatisme" lui assurant une postérité qui ne s'est toujours pas complètement démentie aujourd'hui. La thèse "gauloise" de Camille Florance gagna très rapidement les cercles de l'"ésotérisme" d'avant-guerre en raison des liens étroits entretenus par ses acteurs principaux dans l'esprit du public, Paul le Cour d'abord, puis René Guénon, avec le milieu blésois dont ils émanaient, ce dont témoigne la correspondance qu'ils entretenirent avec l'archéologue sur le sujet, et connu la pérennité que l'on sait dans ces mêmes cercles de l'ésotérisme⁶.

Quant aux milieux archéologiques bellifontains, s'ils ne relayèrent pas les théories de Florance, ils poursuivirent dans les années 1970 dans cette même voie "comparatiste" qui seule décidément paraissait s'offrir à la recherche, mais sur les fondements cette fois d'un recensement systématique de la figure mené par le GERSAR⁷, mettant définitivement en lumière

6. Cf. l'annexe documentaire du présent article, planche II. Sur l'histoire des interprétations attachées à la pierre de Suèvres et à sa gravure, cf. Hervé Poidevin, « La pierre du songe ou l'invention de la Triple enceinte », sur mon blog, *op. cit.*

7. Groupe d'Études, de Recherches et de Sauvegarde de l'Art Rupestre

l'importante diffusion géographique du diagramme et la diversité de ses manifestations. Élargissant le champ d'investigation, ce recensement, s'il fut évidemment nécessaire, ne fut pas pour simplifier la question du sens de la figure et de son omniprésence sur les édifices médiévaux européens, civils ou religieux, notamment en France, et ne permit pas en final d'arrêter quoi que ce soit de certain sur le sujet. Bien qu'il ressorte pourtant de cet "état des lieux" que la totalité des « triples enceintes » connues dans le monde pouvant être datées avec certitude, le sont d'une période historique et d'une sphère géographique sur lesquelles nous disposons d'une masse de données documentaires considérable, c'est-à-dire le Moyen Âge occidental, on ne se mit curieusement pas en peine de se concentrer en matière d'herméneutique, sur l'étude approfondie d'un contexte historico-culturel et notamment architectural, cette fois-ci bien cerné, pouvant livrer peut-être des éléments d'interprétation moins conjecturaux et quelque peu concluants sur le sens de la figure⁸. Sens particulier en somme qu'il serait toujours temps de confronter dans un deuxième temps à des structures graphiques "culturellement" éloignées estimées analogues et supposées pouvant ressortir à un même symbolisme. Obstination d'autant plus singulière que les très rares exemples de « triples enceintes », non plus seulement graffitées mais incluses comme décor dans l'architecture civile et religieuse, et donc manifestant une volonté

fondé en 1975 par Christian Wagneur, Jean Galbois, Gérard Nelh, Bernard Quinet, Alain Séné, Pierre Thorant et Jean Poignant. L'inventaire essentiellement mené par Christian Wagneur, interrompu en août 1995, n'a jamais été publié et n'existe que sous la forme d'un tapuscrit de près d'une centaine de pages conservé au GERSAR (Milly-la-Forêt).

8. L'origine proprement médiévale des « triples enceintes » des abris rocheux des environs de Fontainebleau a été entrevue dès 1984 par François Beaux qui œuvra aux côtés de Christian Wagneur. Bien qu'elle eût du mal à s'imposer, la thèse n'est plus guère contestée aujourd'hui au sein du GERSAR. Les rares cas de « triples enceintes », tous sites confondus, cités par certains chercheurs comme attestant de l'usage de la figure antérieurement à la période méro-carolingienne ne résistent pas selon moi à l'analyse, mais la question évidemment reste ouverte dans l'attente d'éléments plus convaincants. Cf. Hervé Poidevin, « La triple enceinte comme figure du Temple céleste », dans *Actes des cinquièmes rencontres Graffiti anciens à Paris, en hommage à Serge Ramond*, 2012, Verneuil-en-Halatte 2013, note 1 pp. 60-61. Sur une hypothèse médiévale concernant la « triple enceinte » du cachet d'oculiste romain de Villefranche-sur-Cher (planche II de l'annexe documentaire du présent article), Cf. « La triple enceinte dans la spiritualité des Johannites », sur mon blog, *op. cit.*

symbolique programmatique liée intimement au monument qui les porte (et à leur maître d'ouvrage), ne se rencontrent à ma connaissance que dans ce contexte historico-géographique c'est-à-dire principalement à la fin du Moyen Âge en Europe, tout particulièrement en France et en Allemagne comme en témoignent les exemples présentés dans l'annexe documentaire qui complète cet article. Malgré l'impasse conceptuelle où elle conduisit au final, cette méthode d'investigation "comparatiste" n'en sera pas moins généralement suivie par les auteurs qui s'exprimeront sur le sujet par la suite. Elle ne conduira pas nécessairement aux graves erreurs des commencements et cherchera pour certains sa mesure plus ou moins heureuse dans des principes et des méthodes inspirés de René Guénon en matière d'interprétation des symboles, mais n'en conduira pas moins à des conclusions générales fort peu étayées, donc peu vérifiables, et cent fois recopiées⁹... Et au final à des hypothèses en forme de postulats qui, pour sembler parfois séduisants voire pertinents, n'en restent pas moins des pétitions de principes énonçant des généralités incontrôlables, faute d'avoir jamais pu produire une quelconque source documentaire directe concernant le tracé qui nous intéresse, en outre dans le contexte historico-culturel où il s'est manifesté semble-t-il avec le plus de vigueur et de netteté, voire peut-être exclusivement. Faute par ailleurs de n'avoir pas cherché ces sources directes là où elles se trouvaient, c'est-à-dire pour ainsi dire "sous nos yeux" comme nous allons le voir, tant les habitudes méthodologiques "comparatistes" et finalement conjecturales, tentant de formuler trop rapidement une théorie générale pour éclairer les diverses manifestations particulières de la figure (ou supposées telles), avaient

9. Cette critique méthodologique n'a nullement pour objet de remettre en question le principe de l'universalité des symboles qui n'est à mon sens pas contestable. Mais je crois que toute conclusion hâtive en matière d'interprétation "comparatiste", basée sur la seule foi de ressemblances formelles ou conceptuelles entre deux figures sans que soit mise en œuvre autre chose qu'une simple subjectivité (si légitime et pertinente soit-elle), conduit à énoncer, au mieux, des généralités dépouillées de toute finalité concrète. Une approche phénoménologique du problème (au sens de la phénoménologie religieuse d'Henri Corbin) me paraît quant à elle offrir un instrument plus sûr d'investigation, ouvrant à des perspectives autrement fécondes, à même par ailleurs de prévenir les plus graves égarements inhérents à toute démarche herméneutique qui n'est pas sous-tendue par une véritable Gnose.

semble-t-il acquis subconsciemment un tel statut d'évidence, pour ainsi dire quasi-ontologique, que se réduisit de lui-même et paradoxalement le champ de visibilité sur la question, oblitérant les consciences de générations de chercheurs à toute autre possibilité d'aborder un problème qui pourtant demeurerait quelque peu irrésolu.

Or force est de constater concernant la « triple enceinte », qu'il ressort de l'étude approfondie de "cas particuliers", émanant principalement de sites architecturaux médiévaux géographiquement circonscrits et pouvant être très précisément contextualisés, des données signifiantes et concordantes, pouvant elles-mêmes être appuyées par de rares documents contemporains historiquement établis. Ces données apportent une lumière précise (non pas définitive sans doute mais selon moi non-conjecturale) sur les divers milieux sociologiques qui usèrent du symbole et sur sa probable signification (au moins générale) pour ces mêmes milieux du Moyen Âge occidental. Elles me semblent permettre au final et par hypothèse, de véritablement légitimer certaines comparaisons "inter-culturelles" déjà formulées par les "comparatistes" (la référence au *mandala* bouddhiste par exemple) mais plus encore, de confirmer ou tout au moins appuyer certains propos de Louis-Charbonneau-Lassay ou de René Guénon formulés à la genèse même de l'intérêt porté à cette question dans les milieux de l'"ésotérisme" français.

Pour paraphraser les catégories de l'exégèse médiévale dont nous allons voir qu'elle concerne quelque peu la suite de notre sujet, le propos central de cette étude est de s'assurer que la *littera* concernant la « triple enceinte » est convenablement entendue, préalablement à toute démarche interprétative et à toute tentative de rechercher des analogies supposées de sens avec des formes graphiques issues de traditions extérieures au contexte historico-géographique qui la concerne ; *littera* dont on peut convenir qu'elle ne peut être véritablement définie que par ceux mêmes qui la mirent en place...

Une référence contextuelle importante sur le sujet n'a pas échappée à Stefano Salzani dans son étude « La triple enceinte comme mandala chrétien » publiée en 2007¹⁰. Il y suppose que l'usage du diagramme de la « triple enceinte » comme symbole

10. Cf. Stefano Salzani, « La « triple enceinte » comme mandala chrétien », dans *Études d'histoire de l'ésotérisme*, sous la direction de Jean-Pierre Brach et Jérôme Rousse-Lacordaire, Paris, 2007, pp. 149-170.

pourrait bien ressortir fondamentalement à une théorie et une pratique spirituelles basées sur les principes de l'exégèse architecturale médiévale, telle qu'elle fut énoncée par l'école canoniale de Saint-Victor au XII^e siècle. Supposition dont cependant je crois qu'elle ne peut être définitivement justifiée sur la seule base d'une argumentation encore une fois "comparatiste" et pour tout dire parfois quelque peu confuse, peu recevable du point de vue strictement historique où je souhaite me placer. Il est toutefois entendu que cette critique de forme n'entend pas réfuter la thèse de fond de l'article, qui, bien que réductrice comme le révèle la présence parfois massive de la figure en-dehors des lieux religieux, monastiques et même séculiers¹¹, peut se voir effectivement appuyée de manière partielle mais certaine par une documentation dont M. Salzani n'avait sans doute pas connaissance. Ce sont les seules dimensions à mon sens par trop spéculatives de son travail qui sont ici en cause, ouvrant à des questions qui permettront je pense de mieux cerner les limites de telles pratiques méthodologiques. Ainsi, outre que le schéma de notre « triple enceinte » n'adopte jamais formellement dans ses variantes rectangulaires la silhouette très allongée du dessin en plan de l'Arche de Noé auquel M. Salzani fait référence et que Patrice Sicard déduit graphiquement de la description d'Hugues de Saint-Victor¹² (Fig. 1), pourquoi ce même « tracé F » ainsi qu'il le nomme, tel qu'il est représenté partout sur les murs et le mobilier médiévaux, n'apparaît-il dans aucun des manuscrits des Victorins qui nous sont parvenus, dont certains pourtant sont largement illustrés de figures schématiques à caractère architectural ? Il est ainsi cruellement absent du *Traité sur*

11. Il est un fait que les manifestations les plus massives de la « triple enceinte » concernent très majoritairement des sites qui n'ont rien de claustraux. On sait en outre que les témoins représentatifs de leur fonction symbolique sont tout autant des édifices profanes que religieux (cf. l'exemple caractéristique de La Ferté-Avrain (Loir-et-Cher) présenté en annexe à cet article, planche IV), ceci évidemment sans préjudice du sens profond de la figure ainsi que nous le verrons dans la suite de cette étude. On doit rappeler en outre qu'églises et cathédrales au Moyen Âge sont aussi des espaces de vie profane, notamment d'hébergement et de soins aux plus déshérités ou aux malades, et non seulement des lieux réservés à la prière et au culte comme aujourd'hui. La multiplication des tableaux de jeu (c'est-à-dire de « triples enceintes » sur des plans horizontaux) peut sans doute simplement témoigner de cela.

12. Cf. Patrice Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son École*, Turnhout, 1991, planche 6.

la vision d'Ézéchiel de Richard de Saint-Victor¹³, où il devrait pourtant se trouver, comme j'en reparlerai plus loin...

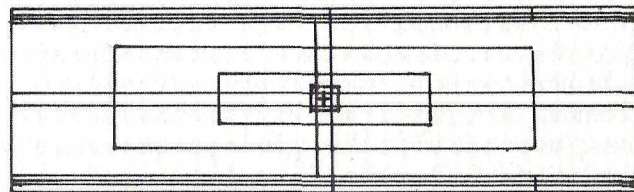


Fig. 1 : La surface de l'arche de Noé décrite dans le Libellus de formatione arche d'Hugues de Saint-Victor, d'après la reconstitution graphique de Patrice Sicard (dessin de l'auteur).

Comment en ce cas peut-on donc établir un lien *a priori* entre ce même schéma pourtant spécifique de la « triple enceinte » et ces pratiques monastiques d'exégèse visuelle sur la simple affirmation d'un rapprochement formel aussi fragile, et en l'absence de tout autre élément décisif (car je l'ai souligné, les « triples enceintes » ne sont en aucun cas caractéristiques des cloîtres, où elles sont d'ailleurs disposées la plupart du temps sur des plans horizontaux) ? Lacune que ne permet certes pas de combler la faiblesse inhérente à une articulation argumentaire basée sur l'exemple du *mandala* oriental, maintes fois avancé par d'autres auteurs, légitimant de façon quelque peu artificielle le tout de la démonstration¹⁴. On peut d'ailleurs faire remarquer à propos de ce mode d'approche, que, des *yantra* tantriques que M. Salzani ne manque pas d'apporter à l'appui de ces considérations, figures géométriques pourtant purement schématiques comme notre « triple enceinte », aucun à ma connaissance n'a jamais présenté l'exact aspect de cette dernière...

13. *In visionem Ezechielis* est un important traité où le disciple d'Hugues de Saint-Victor s'attache à développer le sens littéral et concret des visions du prophète (animaux, roues, Nouveau temple), s'opposant aux exégèses à visée uniquement spirituelles. Le texte est accompagné de figures et de plans schématiques.

14. S. Salzani, *op. cit.*, pp.155-158. L'auteur cite en particulier l'*Abhisambodhi Vairocana mandala* représenté sur un *thankha* tibétain du XIV^e siècle comme se rapprochant visuellement le plus de la « triple enceinte ». La mise en corrélation de ce *mandala* avec une miniature occidentale du XIII^e siècle représentant la Jérusalem céleste sous la forme de carrés concentriques aurait acquis à mon sens plus de poids si M. Salzani avait su nous livrer les données nécessaires permettant d'établir clairement le contexte historique et doctrinal chrétien qui est propre à cette dernière.

Il me paraîtrait donc véritablement plus sûr, pour conclure sur ce point critique et introduire à la deuxième partie de ce travail, qu'à la genèse de toute démarche iconologique visant à une herméneutique fondée de la « triple enceinte » préside, au moins provisoirement, la seule considération de documents dont on peut établir le lien à la fois historique et géographique étroit avec le contexte où se présente majoritairement la figure et manifestant au plus près le vocabulaire graphique spécifique et pour ainsi dire "standardisé" qu'elle adopte dans les graffiti, malgré quelques variantes assez limitées et bien répertoriées, à l'exclusion de toute autre forme plus éloignée qui n'apparaîtrait ni sur les murs médiévaux européens où elle se trouve quasi-exclusivement, ni *a fortiori* sur les tableaux de jeux de marelle à main qui leur sont contemporains dans une même zone géographique.

Or ces "témoignages" directs et suffisamment éloquents par eux-mêmes existent bel et bien, quoiqu'en très petit nombre. Et ils ne furent certes pas "confidentiels" (bien que rares) à l'image des « sources ne relevant pas de l'ordinaire bibliographie » invoquées en leur temps par Louis Charbonneau-Lassay¹⁵, mais ne furent très étrangement jamais étudiés, ni même produits ou parfois simplement cités dans un tel cadre de recherche. Ils sont de deux sortes : purement iconographiques mais livrant des informations sûres quoiqu'implicites, pouvant être contextualisés de manière satisfaisante parce qu'inclus dans le décor architectural de rares édifices bien connus ; ou issus de manuscrits et d'incunables émanant d'une même source et contemporains de ces mêmes décors, appuyés par un texte explicite et ne relevant pas du simple traité des jeux, pas plus que du simple manuel de "fins de parties" auquel M. Salzani fait référence dans son étude¹⁶.

Il s'agit donc pour les premiers, de trois manifestations remarquables de la « triple enceinte » au centre même du royaume de France, à la fois géographique et politique : les figures en briques de deux châteaux édifiés à la fin du XV^e siècle dans le comté de Blois et le duché d'Orléans par des personnages considérables

15. Louis Charbonneau-Lassay, « La triple enceinte dans l'emblématique chrétienne », dans *Atlantis*, 3^e année, n°1, septembre-octobre 1929. Repris dans *L'ésotérisme de quelques symboles géométriques chrétiens*, Paris, 1985, pp. 9-20.

16. S. Salzani, *op. cit.*, p. 51. À propos du *Bonus Socius*, cf. Hervé Poidevin, « La marelle comme jeu et comme symbole à la fin du Moyen Âge », sur mon blog, *op. cit.*

de la cour des Valois, alors installée principalement dans cette région ; les figures à fresque de la première moitié de ce même XV^e siècle de l'enfeu d'un autre éminent personnage, Sénéchal du Prieuré d'Auvergne des Hospitaliers de Rhodes, dans la chapelle d'une importante commanderie du comté de la Marche (Creuse). Il est impossible d'entrer ici trop en détail dans une exploration du contexte relatif à ces sources et je me contenterai d'en livrer brièvement les éléments les plus significatifs pour notre étude. Le premier château de briques dont il est question fut édifié par Philippe du Moulin (v. 1430 ?-1506) en Sologne à côté de Romorantin (Loir-et-Cher). Intime du roi Charles VIII (il portera un coin du poêle au convoi funéraire du roi en 1498), le personnage d'origine semble-t-il assez modeste connu tout au long de sa vie une ascension remarquable en raison des nombreux services rendus à la couronne par la force des armes¹⁷ : il était à sa mort conseiller du roi Louis XII ainsi que son chambellan ordinaire, et capitaine de cinquante « lances » de ses ordonnances¹⁸. Il était en outre capitaine de Blaye et gouverneur de Langres. Il participa à la campagne d'Italie menée par Charles VIII pour conquérir le Royaume de Naples (1494-1495) et se battit à ses côtés à Fornoue, où il fut fait chevalier. Il est probable qu'il prit part auparavant à la Guerre Folle (1485-1488) contre le duc d'Orléans (futur Louis XII) aux côtés d'Anne de Beaujeu, régente du royaume durant la minorité de son frère Charles VIII. Philippe reçut de son suzerain Charles d'Angoulême seigneur de Romorantin (et père du futur François I^{er}) l'autorisation de bâtir puis de fortifier son château (l'entreprise commença dans les années 1480 pour s'achever vers 1496), le Logis comportant deux grandes figures de "marelles" incluses en décor de briques vernissées dans sa maçonnerie extérieure, une « triple enceinte » et une « marelle

17. Ce qu'exprime sa devise *A Deo et victribus armis* (« Grâce à Dieu et aux armes victorieuses ») figurant sous ses armes à la porte d'entrée du château du Moulin. Pour des éléments biographiques détaillés et une étude du site complète, cf. l'article de l'ethnologue Bernard Edeine, « Le château du Moulin à Lassay-sur-Croisne », dans *Journal de la Sologne et de ses environs*, juillet 1985, n° 49, pp. 5-27. Cette « triple enceinte » figure en annexe de cet article, planche III.

18. Une « lance » ou « homme d'armes » était accompagné de cinq chevaliers, nobles comme lui, trois archers, un coustillier et un page. Philippe du Moulin se trouvait donc à la tête d'une troupe de 550 hommes. Cf. B. Edeine, *ibid.*

simple » (« drapeau anglais »), association dont on peut noter qu'elle est fréquente dans les graffiti des édifices médiévaux, y compris dans les abris rocheux du Bassin parisien.

Le deuxième site concernant notre étude est le château également de briques et quasi-contemporain du précédent, qui fut justement édifié par Anne de Beaujeu ou plus exactement Anne de France (1461-1522), fille aînée de Louis XI et de Charlotte de Savoie, à Gien, non loin d'Orléans, soit aux marches du comté de Blois et de la Sologne. Je ne m'attarderai pas sur sa biographie : le personnage est bien connu car elle fut la personne la plus puissante du royaume durant la régence qu'elle exerça avec l'aide de son époux Pierre II duc de Bourbon et d'Auvergne, sire de Beaujeu, lieutenant général du royaume, désignée par testament par son père dans cette fonction au détriment des princes de la couronne (1483-1491). Elle reçut des mains de son époux le comté de Gien dont elle prit possession en 1481, ville où elle édifia le château qui nous intéresse (env. 1494-1500) puisque figure sur ses murs, également en briques vernissées, une « triple enceinte » rectangulaire cette fois, accompagnée d'autres symboles géométriques dont il n'y a pas lieu de faire état ici puisqu'ils ne concernent pas directement notre sujet. Voilà donc deux témoignages architecturaux qui attestent bien de l'usage symbolique de la « triple enceinte » sur des bâtiments de prestige dans les milieux de la haute aristocratie intimement liée à la Couronne de France à la fin du ^{xv}^e siècle, mais quel sens allégorique pouvait-on attribuer dans ce cadre précis, au tableau d'un jeu, par ailleurs très prisé de la noblesse depuis au moins le ^{xiv}^e siècle ainsi que le révèlent les documents¹⁹ ? Sens symbolique qu'il me paraît bien difficile de réduire au seul rôle d'"armes parlantes" très en usage à l'époque, ou même à une simple fonction apotropaïque ainsi qu'ont tenté de le faire divers auteurs²⁰.

19. Cf. Hervé Poidevin, *op. cit.*, note 16 de cette étude. Le décor sculpté de l'église d'Aregno (Corse) témoigne dès cette époque de l'importance du diagramme de jeu comme symbole dans un cadre proprement religieux (Cf. l'annexe documentaire faisant suite à cet article, planche VII).

20. La « triple enceinte » de Gien est présentée en annexe, planche III. Sur la question des "armes parlantes" évoquée par B. Edeine, *op. cit.*, cf. Hervé Poidevin, « La triple enceinte comme symbole architectural », sur mon blog, *op. cit.* Sur la thèse apotropaïque des figures en décor sur les châteaux de briques de la fin du Moyen Âge, cf. Marc Robben, « Des

En témoigne à mon sens le troisième site qui nous intéresse ici où, dans la première moitié de ce même siècle, près de 80 « triples enceintes » furent peintes sur l'arcade, la voûte et le fond de l'enfeu de Jean Grivel ou Griveau (mort en 1420), Précepteur de Lavaufanche à partir de 1402, dans un cadre architectural cette fois proprement religieux c'est-à-dire la chapelle de la commanderie Hospitalière du lieu.

Le programme iconographique des fresques du site²¹ désigne clairement le diagramme de la « triple enceinte » comme une figure symbolique relevant fondamentalement d'un registre sacré et non profane, constat amplifié par la démultiplication des figures dans un contexte funéraire, autour d'une scène couvrant le fond de l'enfeu montrant saint Jean Baptiste (patron de l'ordre des Hospitaliers) indiquant à Jean Grivel agenouillé en orant la Vierge à l'enfant. On a donc par ce troisième exemple un témoignage unique dans sa forme, de l'utilisation du symbole dans les milieux de l'aristocratie guerrière, mais ne laissant ici aucune ambiguïté sur sa qualité profonde. L'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem était un ordre nobiliaire (issus d'ailleurs majoritairement de la noblesse française, aquitaine et provençale) voué, outre à une fonction première de soins aux malades et d'hébergement des pèlerins (ce qui le différenciait de l'ordre du Temple), au combat sur terre comme sur mer pour la garde et la protection des États latins d'Orient, c'est-à-dire la Terre sainte, ou de son projet de reconquête lorsqu'ils durent se replier à Chypre puis à Rhodes avec le soutien du pape. Ils prirent possession de cette dernière île entre 1307 et 1310 (soit au moment même de l'affaire du Temple) et y constituèrent le dernier « bouclier de la Chrétienté »²² contre l'avancée ottomane en Méditerranée, sur la base d'une

signes magiques en maçonnerie », sur <http://www.graafschaploon.be/met-seltekens-1/des-signes-magiques-en-maçonnerie>.

21. Cf. Françoise Mousson, *La commanderie de Lavaufanche*, mémoire de maîtrise d'histoire de l'art et d'archéologie, université de Clermont-Ferrand, faculté des Lettres et Sciences sociales, année 1981, Archives Départementales de la Creuse, cote 104 J2. Un exemple des « triples enceintes » de Lavaufanche est visible en annexe, planche V.

22. Surnom qui fut donné par ses contemporains à Pierre d'Aubusson, Grand maître des Hospitaliers de Rhodes de 1476 à sa mort en 1503, qui repoussa victorieusement les Turcs venus assiéger Rhodes en 1480. Cf. Bertrand Galimard-Flavigny, *Histoire de l'ordre de Malte*, Paris, 2006, chap. 6.

principauté souveraine dont le Grand maître traitait d'égal à égal avec les Couronnes d'Europe. L'ordre des Hospitaliers entretint des rapports étroits avec celles-ci et les principautés territoriales d'Orient comme d'Occident, en raison de son implication majeure dans les croisades, de ses nombreuses « maisons » en Europe et après son installation à Rhodes, des importantes nécessités matérielles de la défense de l'île et de l'occupation de la Méditerranée, que les exemptions exceptionnelles (par exemple de la dîme) et les revenus des commanderies ne suffisaient pas toujours à combler. Le « Pilier » ou « bailli conventuel » de la « Langue » d'Auvergne dont relevait la commanderie de Lavaufanche avait justement le titre de Grand sénéchal dans la hiérarchie du conseil, c'est-à-dire qu'il était chef de l'armée, adjoint du Grand maître dans le commandement et gouverneur de Rhodes. Jean Grivel, qui fut également commandeur de Châteauroux entre 1397 et 1419 (héritée des biens du Temple), devint à cette dernière date Sénéchal de ce même Prieuré d'Auvergne, donc ne dut pas manquer d'être concerné assez directement par les affaires militaires rhodiennes ; affaires de guerre ou diplomatiques dans lesquels furent impliqués plus tard à divers degrés les rois Louis XI (1423-1461/1483), Charles VIII (1470-1483/1498), Louis XII (1462-1498/1515) et naturellement la noblesse française, mais ce n'est pas le lieu ici que d'en faire le détail²³. Les fresques de la chapelle de Lavaufanche ne manquent d'ailleurs pas de nous confier une scène de bataille sans doute relative à la mémoire d'un combat en Terre sainte. On rappellera enfin que l'Hôpital était également un ordre monastique à l'instar des autres grands ordres religieux militaires créés en Terre Sainte, les Templiers et les Teutoniques²⁴. La ville de Rhodes fut pour cette raison désignée par

23. Cf. Gilles Rossignol, *Pierre d'Aubusson, « le bouclier de la chrétienté »*, Besançon, 1991.

24. Contrairement à ce qui a été imprudemment colporté par divers auteurs sur la seule base d'une interpolation des travaux de Louis Charbonneau-Lassay concernant les graffiti du donjon de Chinon, il n'existe à l'heure actuelle aucune preuve formelle de l'utilisation de la « triple enceinte » chez les Templiers. La figure est même désespérément absente des sites dont la fondation leur est pourtant redevable... Il est par contre peut-être possible d'attester de son usage chez les Teutoniques, comme semble en témoigner la « triple enceinte » en décor ornant une voûte de l'église gothique d'Allenstein (Olsztyn), ville de fondation teutonique où l'ordre édifia une forteresse entre 1346 et 1353 (Cf. l'annexe documentaire à cet article, planche V).

ses contemporains comme un « couvent dans une forteresse », dénomination on ne peut plus explicite.

Si la chute de Saint-Jean-d'Acre passée aux mains des musulmans en 1291 signa la perte de la Terre sainte pour les croisés et le reflux vers Chypre de leurs derniers défenseurs, notamment les Templiers et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, les Franciscains, également réfugiés dans l'île n'en continuèrent pas moins de s'efforcer, malgré les difficultés, de maintenir leur présence à Jérusalem, attestée par exemple au Saint Sépulcre entre 1322 et 1327. En 1333, l'acquisition du Cénacle dans la Ville sainte (lieu qui selon la tradition accueillit la Cène et la Pentecôte) auprès du Sultan d'Égypte par Robert d'Anjou (1277-1343) roi de Naples et roi désormais seulement en titre de Jérusalem, grâce à la médiation du Franciscain Roger Guérin, permit la création de la Custodie franciscaine de Terre sainte en 1335²⁵. Seule présence latine permanente à nouveau tolérée dans les lieux saints par les autorités musulmanes, les Frères Mineurs s'installèrent à demeure sur le Mont Sion. La nouvelle institution, qui avait le droit d'officier en toute légalité dans les églises du Saint Sépulcre, de la Nativité, du Tombeau de la Vierge et d'être la garante de ce droit « au nom de la chrétienté » fut approuvée par le pape Clément VI dès 1342. Pour en revenir donc directement à l'objet de cette étude, il se trouve justement que la source documentaire écrite à laquelle j'ai fait allusion tout à l'heure et livrant des informations capitales pour notre sujet est un manuscrit issu des milieux franciscains, rédigé entre 1322 et 1331, soit durant la période même où les sources attestent de la présence résiduelle de l'ordre mendiant au Saint-sépulcre alors que les dernières forces issues notamment des ordres religieux militaires avaient été démisées par contrainte (et définitivement) de la « garde » de ce qui restait de la Terre sainte. L'auteur en est Nicolas de Lyre (v. 1270-1349), Maître en théologie à l'Université de Paris en 1309-1310, qui occupa de hautes fonctions à l'intérieur de son ordre puisqu'il fut entre 1319 et 1326 successivement à la tête des Provinces de France et de Bourgogne. Il semble ne s'être consacré par la suite qu'à l'enseignement de la Bible et à la rédaction de ses commentaires, dont

25. *Custodia terrae sanctae*. Le terme « custode » signifie « gardien ». Le Père custode était désigné comme « gardien du Mont Sion à Jérusalem ».

nous allons reparler²⁶. S'il ne se mêla pas ouvertement aux querelles sur la question de la pauvreté divisant alors son ordre (bien qu'il fût l'auteur d'un traité sur le sujet), son œuvre semble toutefois manifester généralement, quoique de manière discrète, une sympathie pour la pensée des « spirituels » inspirée des positions de Pierre de Jean Olieu ou Olivi (v. 1248-1298), théologien franciscain très controversé dont l'Inquisition suspecta qu'il inspirait les Béguins et les Vaudois, refusant tout accommodement avec la pauvreté en mémoire du *Testament* de Saint François d'Assise (1226)²⁷. Cette pensée se verra condamnée par le pape et la hiérarchie franciscaine, développant au sein du mouvement une position extrêmement critique à l'égard notamment de la richesse pontificale et ecclésiastique. Les excès des Fratricelles, branche extrémiste du mouvement, seront condamnés comme hérétiques et poursuivis par l'Inquisition. L'esprit des Fratricelles eut toutefois une influence prépondérante à la cour de Robert d'Anjou qui permit comme nous l'avons vu le retour permanent des franciscains à Jérusalem²⁸.

Au même moment l'ordre franciscain disputait avec virulence de la question de l'eschatologie et du millénarisme, stimulée par les écrits du cistercien Joachim de Flore (v. 1130-1202) ou encore par le commentaire de l'Apocalypse de Pierre de Jean Olivi qui s'en inspire partiellement. On ne voit pas plus Nicolas de Lyre s'impliquer directement dans ce débat, mais c'est cependant dans le contexte général d'une chrétienté en grave crise institutionnelle, politique, morale et surtout spirituelle en ce XIV^e siècle, à laquelle l'impossible reconquête des Lieux saints n'est évidemment pas étrangère, et dont les polémiques au sein de l'ordre des Frères Mineurs ne sont qu'un des moindres

26. Cf. Gilbert Dahan, *Nicolas de Lyre, franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*, Troyes, 2009.

27. La présence des Franciscains en Terre sainte remonte précisément à leur fondateur qui, après deux tentatives de pèlerinage ayant échouées, se rendit en Égypte en 1219 où il tenta près de Damiette de convertir à l'Évangile le sultan Al-Kâmil.

28. L'épouse de Robert d'Anjou Sancia de Majorque (1285-1345) qui fut mêlée aux négociations pour le retour des Frères Mineurs à Jérusalem, accueillit à la cour de Naples son frère l'infant-Philippe, Franciscain appliquant à la lettre la règle de saint François. L'homme y forma un groupe inspiré des Fratricelles, les « Frères de la pauvre vie », qui exerça une grande influence sur le couple royal.

symptômes²⁹, qu'il rédigea sa *Postille*, commentaire de la Bible où apparaît pour la première fois dans le cadre d'un manuscrit, à travers ses diverses copies illustrées qui vont véhiculer le texte aux XIV^e et XV^e siècles, l'image de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la « triple enceinte »³⁰.

Cette représentation vient illustrer la glose du livre d'Ézéchiel où elle figure schématiquement le plan du Temple messianique des Juifs telle qu'il est décrit par le prophète en exil à Babylone, avec ses trois parvis concentriques et ses chemins orthogonalement orientés sur les points cardinaux menant au centre de la structure. Les illustrations restent fidèles à la description vétérotestamentaire et ne figurent généralement que trois chemins, formant ainsi une croix incomplète en forme de Tau : l'édifice d'Ézéchiel en effet ne comporte pas de portes à l'ouest car c'est l'endroit le plus proche du Saint des saints (Fig. 2).

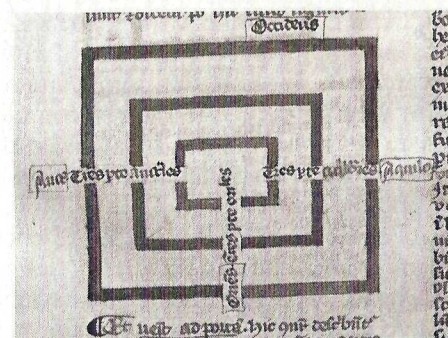


Fig. 2 : Plan des parvis et des portes du Temple illustrant le livre d'Ézéchiel. *Postilla in Bibliam* de Nicolas de Lyre, manuscrit de la 1^{re} moitié du XIV^e siècle. Collections patrimoniales de la médiathèque Voyelles-Communauté d'Agglomération de Charleville-Mézières, ms. 0267. Les graphies traversant les enceintes figurent les chemins menant au parvis intérieur, indiquant en abrégé le nombre de portes traversées et leur orientation.

29. Sur cette phase historique décisive des XIV^e-XV^e siècles dans la désagrégation progressive des structures traditionnelles de la chrétienté, cf. Patrick Geay, *La Révolution française ou le « triomphe » de la troisième fonction*, Milan, 2013, pp.29-32.

30. L'œuvre comprend deux parties, la *Postille littérale* (*Postilla literalis super totam Bibliam*, ou *Postilla in Bibliam*) et la *Postille morale* (*Postilla moralis seu mystica*), de moindre importance. C'est la première qui nous intéresse ici, où l'auteur énonce dans deux prologues les principes de son exégèse concrète et où apparaît notre figure. Cf. Gilbert Dahan, *op. cit.*, pp. 20-29.

Mais certaines illustrations montrent, en dépit du texte de la vision prophétique, une croix « complète », comme en témoigne par exemple un manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale de Tours, autorisant à mon sens à identifier pleinement la « triple enceinte » à l'illustration qui nous occupe³¹ (Fig. 3). On voit d'ailleurs à l'instar de la « triple enceinte » et selon les manuscrits, cette structure indifféremment représentée sous une forme carrée ou rectangulaire, suivant en cela les seuls impératifs de la mise en page, le concept « quadrangulaire » étant globalement retenu pour évoquer la forme carrée dévolue au symbole par l'Écriture. Cette figuration singulière des quatre chemins relativement à une exégèse du Livre d'Ézéchiel ne paraît se justifier que par l'assimilation, traditionnelle dans la typologie du temps, de l'édifice messianique des Juifs à la Jérusalem céleste de l'Apocalypse de saint Jean, de plan carré elle aussi³². Car la légende de certains exemplaires de la *Postille* indique que les intersections des « enceintes » séparant les parvis, avec les chemins orientés selon les points cardinaux, figurent des portes, qui sont donc au nombre de douze dans le cas d'une figure « complète », ce qui paraît bien rappeler les douze portes de la Cité eschatologique chrétienne et son symbolisme éminemment duodénaire relatif à son caractère cosmologique³³.

Sur cette base possible d'interprétation, la présence de la « triple enceinte » dans le contexte funéraire et ecclésial du site de Lavaufanche (contexte par ailleurs où se manifestent parfois les graffiti)³⁴ se trouve tout à fait justifiée. Car on ne peut, selon

31. Il se trouve que saint François d'Assise adopta le Tau comme sceau personnel. Sur ce symbole identifié à la croix et la référence à Ézéchiel dans le mouvement franciscain dès son origine, cf. Damien Vorreux, *Un symbole franciscain, le Tau*, Paris, 1996.

32. La description du Temple messianique se trouve dans Ézéchiel, 40-48. Celle de la Jérusalem Céleste dans Apocalypse, 21-22. On peut noter que le « sceau imprimé au front des serviteurs » de l'Apocalypse de Saint Jean a été généralement assimilé par les commentateurs au Tau imprimé sur le front des pénitents du texte véterotestamentaire, affirmant le lien symbolique étroit entre les deux textes prophétiques.

33. Cf. Hervé Poidevin, *op. cit.*, note 20 de cette étude.

34. Comme exemples de « triples enceintes » attachées de façon caractéristique à un contexte funéraire, on peut citer le graffiti sur une des pierres entourant le squelette d'un moine dans l'ancien prieuré de Saint-Cosme-Lès-Tours (Indre et Loire) où les graffiti figurant sur le sarcophage destiné au fondateur-donateur de l'Église de Neuvy-Pailloux (Indre, XII^e s.). La pierre de Suèvres fut elle-même découverte dans un tel contexte puisqu'elle

la théologie du temps, contempler la Jérusalem céleste que *post mortem*, étant entendu que la mort corporelle est ici symbolique de la mort spirituelle du « vieil homme » à l'achèvement de son pèlerinage en cette vie, ou en d'autres termes, de l'ascension victorieuse de l'âme sur l'échelle des vertus évangéliques (pour reprendre des formulations de l'époque)³⁵. Cette « mort à soi-même », impliquant fondamentalement l'abandon total de toute volonté propre et l'abolition de toute image et de toute forme dans l'entendement concernant la divinité même, touche justement directement à la question de la plus extrême pauvreté spirituelle. Et l'on comprend dans ces conditions l'urgence des débats et l'âpreté des « spirituels » franciscains concernant ces problèmes : car outre le désir de voir revenir l'ordre à l'esprit de son fondateur, ils furent bien au XIV^e siècle les derniers acteurs d'une « pauvre » présence romaine et toute liturgique auprès du Saint Sépulcre de Jérusalem, Ville sainte dont on peut rappeler qu'elle fut toujours regardée par les théologiens comme une image de la Cité céleste. Le retour à l'exégèse du texte biblique promu par ces mêmes milieux franciscains semble témoigner de cette nouvelle exigence de « pauvreté » contrastant fortement avec les ambitieuses synthèses théologiques d'Albert le Grand, de Bonaventure ou de Thomas d'Aquin de la deuxième moitié du XIII^e siècle, d'autant que Nicolas de Lyre s'attacha dans sa *Postille* à éclairer le sens littéral ou « historique » du texte avant toute recherche des autres sens plus élevés, héritier en cela, ainsi

reposait dans l'ancien cimetière entourant l'église Saint-Lubin de la commune (XII^e-XVI^e siècles, fondée au IX^e siècle).

35. Origène (III^e s.) situait l'avènement du Royaume non pas dans l'espace et le temps, mais dans l'âme des fidèles, faisant de l'eschatologie millénariste collective une image de l'eschatologie de l'âme individuelle dans l'Au-delà, après qu'elle eût accompli son perfectionnement en ce monde. Saint Augustin suivit au V^e siècle cette interprétation spirituelle de l'Apocalypse, et la thèse allégorique prit valeur de dogme au point que le concile d'Éphèse (431) condamna la croyance au *Millennium* à venir comme une superstition puisque son avènement avait eu lieu en ce monde par la naissance du Christianisme et qu'il se réalisait à travers l'Église. Position dogmatique dont il semble qu'elle ait été principalement motivée par la nécessité de prévenir les désordres sociaux engendrés par une conception par trop mondaine de l'événement eschatologique. Le concile exclut du dogme officiel l'Apocalyptique millénariste, qui demeura cependant très active dans la pensée médiévale notamment profane, et trouvera à s'exprimer au XVI^e siècle à travers une sécularisation progressive des thèmes eschatologiques. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse, courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Bruxelles, 2011 pour la traduction française.

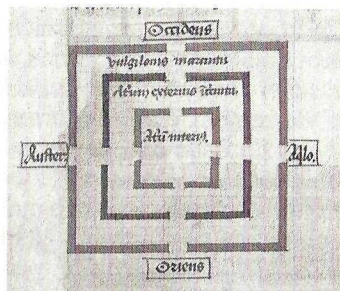


Fig. 3 : Plan des parvis et des portes du Temple illustrant le livre d'Ézéchiel. Postilla in Bibliam de Nicolas de Lyre, manuscrit du 2^e tiers du XV^e siècle. © B. M. de Tours, ms 54, f^o 239 v^o. © CNRS-IRHT. Les légendes indiquent la qualité des parvis, ou cours : de la périphérie vers le centre, parvis de la foule, parvis extérieur, parvis intérieur.

d'ailleurs qu'en matière d'exégèse visuelle puisque son œuvre comporte entre autres nombre de figures à caractère architectural, de l'École de Saint-Victor. Il subit sur ces questions comme les Victorins, la forte influence de la glose juive, et sa connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique, qu'il cite, fut telle d'ailleurs qu'on le crut juif converti. Aucune preuve n'atteste du fait, mais il est probable quoiqu'il en soit qu'il reçut l'enseignement privé d'un maître. J'ai noté tout à l'heure que le schéma de la « triple enceinte » n'apparaissait pas dans le *Traité sur Ézéchiel* de Richard de Saint-Victor (v. 1110-1173) : on y voit bien une représentation du Temple messianique mais présentant seulement schématiquement le parvis intérieur, qui plus est dans un graphisme trop éloigné de celui de la « triple enceinte » pour qu'il soit possible de conclure à une quelconque filiation directe entre cette école et les milieux franciscains concernant la transmission du schéma qui nous occupe, qu'il faudra sans doute chercher ailleurs³⁶. On peut toutefois noter pour notre étude que Richard consacra également un traité à l'exégèse de l'Apocalypse de saint Jean composé de sept livres dévolus chacun à une vision de l'évangéliste.

La *Postille* connut une longue postérité et une large diffusion, s'imposant comme un commentaire « standard » de la Bible qui influença fortement les milieux de l'Humanisme, voir les pro-

36. Il serait peut-être utile de suivre en cette matière la piste hébraïque. Le manuscrit (peut-être essénien) appelé aujourd'hui « Rouleau du Tem-

moteurs de la Réforme³⁷. Il est pour le moins remarquable de la voir figurer, dans sa forme illustrée, donc présentant le schéma de la « triple enceinte » comme symbole du Temple-cité céleste, dans les inventaires de la librairie de Charles duc d'Orléans, comte de Blois (1394-1465), dont nous possédons d'ailleurs encore le propre manuel de jeu annoté de sa main et timbré de ses propres armes où figurent en bonne place les problèmes de « fins de parties » relatifs au jeu de marelle à neuf pions. Car on sait que Charles fut comme son père Louis I^{er} d'Orléans (1372-1407), auquel il succéda dans le comté de Blois, un joueur invétéré. Il n'était donc pas ignorant de l'interprétation symbolique du tableau de jeu qu'il pratiquait fréquemment comme nous le révèlent les archives, pas plus que de son contenu spirituel tel qu'il était défini par Nicolas de Lyre puisqu'il était, outre le poète que l'on sait, un prince lettré grand amateur de livres comme furent ses ascendants, ainsi que très soucieux de religion³⁸. Il ne pouvait ignorer enfin les questions touchant à l'exégèse architecturale comme en témoigne notamment la présence dans ses inventaires du *Liber de Arca Noe* d'Hugues de

ple » découvert dans les grottes de Qoumrâm près de la mer morte, qui fut rédigé au moins un siècle avant qu'Hérode n'entreprenne la reconstruction du Temple de Salomon (fin du 1^{er} siècle. avant J.-C.), décrit un Temple-ville constitué de trois parvis carrés concentriques, le parvis intérieur accueillant le sanctuaire proprement dit. On a calculé que la superficie totale de l'édifice correspondait exactement à celle de Jérusalem au II^e siècle avant J.-C. Le texte désigne l'édifice comme devant être construit de main d'homme, mais il ne le fut évidemment jamais. Il me semble que ce Temple « type » peut être rapporté à la tradition visionnaire en raison de sa structure globale répondant à celle du Temple d'Ézéchiel, avec lequel il ne diffère essentiellement que par le nombre de portes (trois par côté pour chaque enceinte). Pour sa reconstitution graphique, cf. *L'aventure des manuscrits de la mer morte*, sous la direction d'Hershel Shanks, Paris, 1996 pour la traduction française, appendice, p. 161 de l'édition de poche de la collection Points Essais, 2012.

37. Martin Luther utilisa la *Postille* dans ses commentaires de la Genèse et des Psaumes. On lui attribue cette célèbre formule : *Si Lyre n'avait pas joué de la lyre, Luther n'aurait pas dansé*. Cf. G. Dahan, *op. cit.*

38. Son grand-père Charles V Le Sage fit de sa propre bibliothèque une véritable institution en créant la Librairie Royale dans son palais du Louvre. Outre la conservation des manuscrits, le lieu constitua pour cet érudit, mais aussi pour ses conseillers et ses proches, un véritable centre d'études. Ses frères Jean de Berry et Philippe de Bourgogne ou encore ses fils Charles VI et Louis d'Orléans furent comme lui et sans doute pour cette raison des mécènes éclairés des connaissances et des arts, notamment de grands promoteurs des livres et de l'architecture.

Saint-Victor, auquel fait référence M. Salzani dans son étude. On sait qu'il hérita du manuscrit de la *Postille* de son propre père (qui fut contemporain de Jean Grivel) acquis par ce dernier des mains d'un prêtre en 1398, et que l'ouvrage ne quittera la Librairie comtale qu'une dizaine d'années après la mort de Charles, en 1477, où il fut donné par Marie de Clèves, sa veuve, aux Frères Mineurs de Blois, contre la fondation d'une messe de saint François et deux messes des morts pour elle-même et pour l'âme de son mari, l'ouvrage retournant en quelque sorte à sa source. Louis II d'Orléans, fils de Charles et de Marie, avait dépassé de peu l'âge de la majorité (à cette époque 14 ans pour un garçon) lorsque le manuscrit fut cédé aux Franciscains, et il me paraît peu probable pour cette raison que lui échappât également le contenu du symbole selon l'exégèse franciscaine lorsque se manifesta sa présence ostentatoire sur les murs des deux châteaux de briques dont il a été question plus haut, édifiés par de hautes personnalités de son "état" et de son entourage direct. D'autant qu'en cette fin de ^{xv}e siècle, les commentaires de Nicolas de Lyre sur la Bible seront largement diffusés par l'imprimerie, accompagnés de gravures reproduisant la figure du Temple d'Ézéchiel héritée des manuscrits dont il est question³⁹. J'ai signalé tout à l'heure l'implication de la noblesse française dans les projets rhodiens et le maintien de la présence latine en méditerranée, liés à la question de la Terre sainte et de sa reconquête. Il est bon d'ajouter que cette dernière sous tendit la revendication des droits de la Couronne de France sur le Royaume de Naples par Charles VIII et la première expédition d'Italie, dans laquelle s'illustra Philippe du Moulin. Cela n'est sans doute pas étranger au fait que figure par deux fois dans les

39. La *Postille* de Nicolas de Lyre fut le premier commentaire biblique imprimé. Elle fut publiée à Nuremberg par Anton Koberger (v. 1443-1513) dans sa *Biblia Latina (cum Postillis Nicolai de Lyra)* accompagnée de xylographies. Ces dernières furent réutilisées dans un célèbre ouvrage encyclopédique publié en 1493 en deux langues (latine et allemande) issus des mêmes presses, la *Chronique universelle (Liber chronicarum)* du médecin et humaniste Hartmann Schedel. Ce dernier incunable, qui comporte le schéma du Temple d'Ézéchiel de la *Postille* dans sa version gravée (cf. l'annexe documentaire à cet article, planche IV) connut sans doute les plus gros tirages de son temps et fut largement diffusé en Europe. On peut noter qu'Anton Koberger refusa de devenir l'éditeur de Luther. Cf. *La chronique universelle de nuremberg, l'édition de 1493 colorisée et commentée*, introduction et appendice par Stephan Füßel, Cologne, 2002.

marges de ses armes sculptées au-dessus de la porte du château du Moulin, accompagnée d'autres figures, la croix potencée cantonnée de quatre croisettes du royaume de Jérusalem⁴⁰.

Il est impossible d'explorer plus avant les implications en termes historiques de la lecture du symbole telle qu'elle est révélée par les divers documents dont il a été question, le format de cette étude ne le permet pas et ce n'est pas son objet premier. Résonnances dont une des moindres n'est certes pas le caractère messianique attaché à la royauté française et à son rôle de premier plan relativement à la Terre sainte, rôle dont elle fut à la fois historiquement et symboliquement investie, surtout à l'aube de la Renaissance, en plein démantèlement de la *Respublica christiana*, la Chrétienté médiévale. Cette dimension eschatologique sous-tend l'entreprise de Naples de 1494⁴¹, royaume englobant toute la partie sud de l'Italie et qui impliquait la titulature du royaume de Jérusalem transmise par héritage de la Maison d'Anjou à la Maison de France depuis Louis XI⁴². Elle est inti-

40. Deux croix de Jérusalem figurent également sur le sceau de Charles VIII pour le royaume de Naples, encadrant une image du roi en majesté et accompagnée de semis de fleurs de lys. Cette croix avait été pensée-t-on celle de Godefroy de Bouillon pour le royaume de Jérusalem dont il refusa la couronne pour le titre d'avoué du Saint Sépulcre, mais son origine n'est pas certaine. Elle aurait été transmise par lui aux chanoines de saint Augustin gardiens du Saint Sépulcre qu'il avait fait chevaliers et hommes d'armes, avec mission de conférer le nouvel ordre de chevalerie.

41. Sur le mythe messianique attaché à Charles VIII dans son entreprise italienne par ses contemporains, cf. Anne Denis, *Charles VIII et les Italiens : Histoire et mythe*, Genève, 1979.

42. Après la chute d'Acre, la couronne de Jérusalem possédée par Charles II d'Anjou (1254-1309) ne fut plus qu'un titre. Il se transmettra dans la première Maison d'Anjou jusqu'à Jeanne I^{re} de Naples (v. 1326-1382) puis dans la deuxième Maison d'Anjou jusqu'à Charles V d'Anjou (v. 1446-1481) neveu du Roi René. Un an après l'exécution testamentaire de ce dernier, Louis XI qui avait tranché en faveur de Charles sur l'héritage de son oncle et s'étant fait instituer son héritier universel, reçut ses possessions du comté de Provence, du Royaume de Naples et de Jérusalem. Le titre de roi de Jérusalem désormais porté par la Couronne de France fut également revendiqué par les Lusignan à Chypre, d'où il passera à la fin de la dynastie aux ducs de la Maison de Savoie princes du Piémont, rois de Sardaigne puis rois d'Italie. Il n'est peut-être pas inutile de noter concernant ce dernier propos que l'inventaire de Christian Wagneur signale une rare concentration de « triples enceintes » graffitées en Savoie (plus de 20, quoique sur des plans horizontaux) à la toute proximité du col du Mont Cenis menant vers l'Italie (communes de Lanslebourg et Termignon).

mement liée à la question de la monarchie universelle revendiquée à la fois par la Couronne de France, l'empereur germanique et la papauté, et l'attente millénariste de "l'empereur des derniers jours" capable de restaurer l'unité perdue de la chrétienté par la reconquête des lieux saints, l'écrasement des forces antagonistes et l'établissement d'une paix universelle sous le règne du Christ. Empereur dont Charlemagne constituait dans l'esprit du temps le "prototype" dont Capétiens et Valois ne cessèrent entre autres de se réclamer et dont il est significatif de voir figurer sur le trône qui lui est attribué à Aix-la-Chapelle (à proximité du lieu de sa sépulture selon les chroniqueurs) une « triple enceinte » graffitée⁴³. On peut d'ailleurs constater pour finir d'étayer ce propos que d'exceptionnelles concentrations de graffiti de « triples enceintes » à valeur symbolique (n'ayant en aucun cas pu remplir de fonction ludique) ne se trouvent à ma connaissance qu'en France dans des sites attachés étroitement à cette même couronne des Valois : on les voit en effet produites en grand nombre dans la forteresse de la cité royale de Loches en Touraine, résidence privilégiée de Charles VII où Louis XI passa une partie de son enfance et dont il fit une célèbre prison d'État ; et en nombre bien plus considérable encore dans les abris rocheux de la région de Fontainebleau, cité royale elle aussi, où François I^{er} quittant le Val de Loire et sa résidence de Blois pour Paris et la région parisienne décida finalement d'édifier un nouveau château et d'y transporter la cour. On peut signaler bien qu'elles soient véritablement impossibles à dater, que deux variantes de « triples enceintes » avec adjonction de diagonales furent graffitées sur le mur et sur un appui de fenêtre à l'entrée des appartements royaux du château de Chambord, que François I^{er} fit édifier en Sologne près de Blois, mais qu'il n'occupa presque jamais.⁴⁴ (Fig. 4). Les textes illustrés d'origine

43. Cf. l'annexe documentaire à la suite de cette étude, planche VI.

La tradition médiévale attribuait à Charlemagne un pèlerinage à Jérusalem et la fondation dans cette ville de l'église de Sainte Marie-Latine où œuvre-ront au XII^e siècle les Hospitaliers de saint-Jean de Jérusalem. Cf. Anne Denis, *op. cit.* / Isabelle Durand-Le Guern et Bernard Ribémont, *Charlemagne empereur et mythe d'Occident*, Paris, 2009.

44. Cf. Jean-Marie Lorain, « Carré magique ou jeu de marelle ? À propos des graffiti de l'église de Billy », dans *Patrimoine dans votre commune* n° 24, pp. 39-42. Sur le caractère emblématique de cette demeure royale profondément liée au mythe messianique et impérial de la monarchie française ainsi qu'à la symbolique de la Jérusalem céleste, cf. Thibaud Fourrier et

franciscaine appuyant les données iconologiques et historiques, brièvement évoqués dans ce travail, permettent de donner corps au propos de Louis Charbonneau-Lassay faisant de la « triple enceinte » une possible représentation de la Cité céleste, archétype en outre d'une Jérusalem terrestre qui préoccupa de façon centrale les protagonistes dont il a été question. Mais ces données factuelles en quelque sorte "officielles", directes ou indirectes sont extrêmement rares et même parfois parfaitement singulières, contrastant étrangement avec l'omniprésence de la figure sous la forme de graffiti ne livrant en eux-mêmes et pour l'essentiel aucune information épigraphique ou iconographique pouvant permettre d'en établir le sens, d'en connaître les auteurs ou de définir la date de leur exécution qui ne peut dans la majorité des cas être déduite de la seule datation des supports qui les reçoivent. Ce "mutisme" quasi-général de l'Histoire paraît bien affirmer le caractère confidentiel et essentiellement oral de la transmission des savoirs et des usages relatifs au symbole dans les milieux concernés, ce qui ne serait pas chose exceptionnelle au Moyen Âge, les preuves historiques d'une discipline du secret concernant certaines données d'ordre disons "corporatif", techniques ou même proprement spirituelles, abondent en ce sens.

On peut donc à bon droit avancer l'hypothèse qu'une telle transmission concernant la « triple enceinte » relevait d'un enseignement non écrit et réservé sans doute à un petit nombre⁴⁵, l'ouvrage de Nicolas de Lyre (et sa postérité éditoriale

François Parol, « Qu'est-ce que Chambord ? Étude du décor sculpté et nouvelles interprétations », dans *Mémoires de la Société des Sciences et Lettres de Loir-et-Cher*, tome 65, 2010, pp. 21-55. On peut encore citer pour finir sur ce sujet et faire écho aux témoignages architecturaux cités au cours de cette étude, l'exemple de la « tapisserie à la marelle » conservée au musée du Louvres, dite de Bohier-Brignonnet. Elle est timbrée aux armes de Thomas Bohier (mort en 1524) qui fut chambellan et secrétaire des finances auprès de la Couronne et contemporain de Philippe du Moulin et Anne de Beaujeu. Cf. Hervé Poidevin, *op. cit.* note 16 de cette étude.

45. Elle s'exerça cependant semble-t-il dans la hiérarchie des trois « ordres » constitutifs de la cité chrétienne médiévale. Nous avons vu ce qu'il pouvait en être des milieux cléricaux avec la *Postille*, des cercles de l'aristocratie guerrière par les exemples évoqués dans cette étude ; mais on peut attester aussi de son usage dans les principaux métiers de la construction, charpentiers et tailleurs de pierre, qui furent évidemment en lien étroit avec les grands maîtres d'ouvrage qui furent les représentants de la noblesse en général et les ordres religieux militaires en particulier. Pour la charpenterie, cf. Hervé Poidevin, *op. cit.*, note 20 de cette étude ; pour la

dans les milieux Humanistes) faisant visiblement exception et paraissant constituer en somme une « extériorisation » partielle et tardive de ces mêmes enseignements à la toute fin du Moyen Âge, puisque la pérennité silencieuse du symbole est attestée bien avant son apparition dans la *Postille*. Hypothèse qui ne manque pas de faire à nouveau écho aux propos de Louis Charbonneau-Lassay, relatifs à la confrérie du Paraclet et à la référence à la « triple enceinte » en son sein d'après le chanoine Barbot ; affirmation doublée d'une nouvelle interprétation héritée de ce dernier, à l'appui de laquelle hélas Charbonneau fut toujours en peine d'avancer une quelconque pièce concrète⁴⁶. On doit toutefois signaler que les éléments chronologiques et sociologiques ressortant de l'étude approfondie des divers cas documentaires exposés ici peuvent permettre de conclure à la vraisemblance de l'utilisation du symbole au sein d'une confrérie telle que le Paraclet (et donc à son existence), si l'on s'en réfère aux données, appuyées en premier lieu par cette même chronologie, relatives à l'identité et à la qualité de ses membres fondateurs, telles qu'elles ressortent du moins des publications de PierLuigi Zoccatelli et Stefano Salzani. Publications dont on peut toutefois regretter également qu'elles évoquent ces mêmes don-

maçonnerie, cf. la stèle funéraire d'Orchamps : Jean Rossignol, « Une pierre pour rêver... » dans *Trames de Vies*, n° 17, novembre 2009, pp. 6-7 (bulletin de la Maison du Patrimoine d'Orchamps -Jura). Sur ces deux exemples, cf. l'annexe documentaire suivant cette étude, planches VI, VIII et IX.

Ce qui renforce encore l'idée que le symbole de la « triple enceinte » relevait d'un certain ésotérisme est que la Jérusalem céleste connue des modes de représentation dans les miniatures qui n'adoptèrent jamais les caractéristiques de notre figure. Il furent en gros de deux sortes : sous la forme d'une ville schématique carrée mesurée par l'Ange avec ses douze portes situées sur le mur d'enceinte dans les commentaires de l'Apocalypse nommés *Beatus* qui se répandirent aux X et XI^e siècles ; puis plus tard sous l'aspect naturaliste d'une forteresse gothique idéale.

46. Je ne crois pas pour cette raison qu'on puisse décemment qualifier de « témoignage documentaire », même indirect, ainsi que le fait M. Salzani dans son étude (*op. cit.* p. 149), les interprétations du symbole fournies par Louis Charbonneau-Lassay dans ses publications. L'explication du chanoine Barbot n'est cependant pas incompatible avec ce qui vient d'être énoncé, puisque le Christ se désigna lui-même dans l'Évangile comme le véritable Temple. Le Temple de Salomon, « montrait par avance, comme dans un type, la figure de l'Église et le corps de Jésus-Christ » ainsi que l'interpréta Saint Augustin dans son discours sur le Psaume 126, qui intéresse directement notre étude et dont je ferai état plus loin.

nées dans des conditions éditoriales qui ne permettent nullement de vérifier la validité des pièces produites⁴⁷.

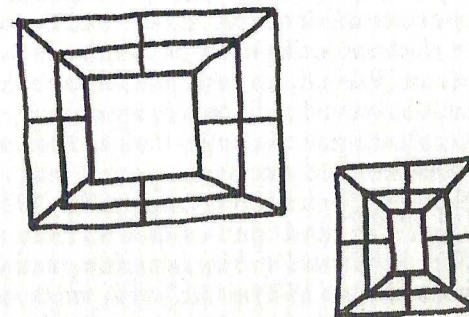


Fig. 4 : graffiti de « triples enceintes » à l'entrée des appartements François I^{er} du château de Chambord. Dessins d'après photo, Jean-Marie Lorain.

Il est impossible de détailler ici plus avant cette question du Paraclet, qui pourtant mériterait à mon sens qu'on s'y attarde quelque peu du point de vue historique de cette étude et je laisse au lecteur intéressé par ces dernières remarques le soin d'établir lui-même ses propres rapprochements. Mais on voit quoiqu'il en soit que la probabilité d'une valeur opérative du symbole est bien loin d'être exclue, valeur proprement initiatique ainsi que l'a évoqué René Guénon, dont le contenu, dans une perspective historique, ne peut toutefois en l'état actuel des choses qu'être déduit des sources proprement théologiques et en somme « extérieures » auxquelles nous avons seul accès. Je ne reviendrai pas sur la pertinence des remarques générales de M. Salzani concernant les pratiques monastiques de l'exégèse visuelle, puisqu'il en a déjà été question plus haut, mais souhaite commenter, en conclusion de ce dossier, une dernière pièce pouvant à mon sens étayer utilement cette thèse des « degrés d'initiation » soulevée par Guénon et développée par lui dans sa publication concer-

47. L'identité des membres fondateurs ou bienfaiteurs de la confrérie du Paraclet ressort de l'annexe « documentaire » publiée par PierLuigi Zoccatelli dans *Le lièvre qui rumine, autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet*, Milan, 1999, p. 107. Cf. sur le même sujet, cf. Stefano Salzani et PierLuigi Zoccatelli, *Hermétisme et emblématique du Christ dans la vie et l'œuvre de Louis Charbonneau-Lassay*, Milan, 1996, pp. 61-114.

nant la « triple enceinte »⁴⁸. M. Salzani ne fait que citer brièvement ce document dans son article, malheureusement sans y porter toute l'attention qu'il mérite⁴⁹ : il s'agit de la « triple enceinte » incluse en décor sur la façade à colombages d'une maison du XVI^e siècle située à Goslar en Allemagne, ville qui fut résidence impériale. Elle suit un ensemble de symboles auxquels on attribue habituellement un caractère apotropaïque⁵⁰ et surmonte un linteau où figure en lettres latines le tout début du Psaume 126 (pour la Bible grecque ou pour la vulgate ; 127 de la tradition hébraïque), précédé d'une invocation à Dieu et d'un millésime. En voici la traduction : « *Gloire au Dieu unique. An du Seigneur 1575. Si l'Éternel ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain. Si l'Éternel ne garde pas la ville, a dit le Psaume... 126* ». Visiblement par manque de place, la fin du deuxième verset (« *celui qui la garde veille en vain* »)⁵¹ n'a pas été gravé. Christian Wagneur attribua par erreur ces gravures à l'ancienne maison de la corporation des fabricants de draps et des fouteurs de Goslar à la suite d'une confusion entre deux documents qui lui furent communiqués par Friedrich Berger, mais on ne sait rien en fait de la destination du bâtiment qui nous intéresse⁵². Je ne discuterai pas du caractère possiblement apotropaïque ainsi que l'évoque M. Salzani à la suite de Friedrich Berger, de cette courte citation issue du Psautier accompagnant la « triple enceinte » de Goslar, un tel point de vue en matière d'interprétation n'est pas l'objet de cette étude. Il me paraît évident cependant que l'utilisation « magique » de symboles de l'Écriture (qu'ils fussent visuels ou textuels), encouragée par une persistance des pratiques ressortissant à la magie dans toutes les classes de la société, ne constituait à cette époque qu'une « corruption » (consciente ou subconsciente) des données intelligibles véhiculées par ces mêmes symboles et formulées par l'exégèse cléricale en termes théologiques inaccessibles à la

48. René Guénon, « La triple enceinte druidique », dans *Le voile d'Isis*, juin 1929. Repris dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962 ; pp. 81-86 de la réédition de 1977.

49. S. Salzani, *op. cit.* pp. 153-154.

50. Figures typiquement germaniques et courantes sur les fermes de Basse-Saxe d'après Friedrich Berger (Christian Wagneur, courrier du 16 juillet 2001).

51. Traduction de Louis Second.

52. Friedrich Berger, mail du 7 mai 2011. Cf. l'annexe documentaire suivant cette étude, planche VII.

masse, mais vulgarisés dans les prêches, les sermons ou toute autre forme de manifestation publique (comme les Mystères par exemple), dont on sait par ailleurs qu'ils purent prendre parfois des tournures « matérialistes » prononcées voire extravagantes⁵³.

Quoiqu'il en soit de cet aspect des choses, la coexistence de tels versets du Psautier avec la « triple enceinte » sur la maison de Goslar paraît à mon sens révéler des données intéressantes très directement notre sujet. Le Psautier fut très tôt l'objet de nombreuses exégèses dont une des moindres ne fut pas celle de saint Augustin (354-430), dont les écrits modelèrent en profondeur la pensée chrétienne bien au-delà du Moyen Âge. Son *Discours sur les Psaumes* exprime clairement le lien étroit qui lie le Psaume 126 à la théologie de la Cité de Dieu, et plus encore son caractère évocateur de la voie qui y mène, exprimé dans son titre même : « *Cantique des degrés, de Salomon* ». Voici ses propres termes : « *Il n'est point nécessaire de répéter ce que signifie cantique des degrés, nous l'avons dit plusieurs fois. C'est un homme qui monte, et dont la voix sur les ailes de la piété et de l'amour s'élève à cette Jérusalem d'en haut (...). C'est là que s'élève quiconque fait des progrès dans la vertu (...); aimer Dieu, c'est monter, aimer le monde, c'est descendre* »⁵⁴.

L'appellation de « cantique des degrés » (ou des montées) s'applique dans l'Écriture à quinze Psaumes successifs (119 à 134 pour la vulgate) correspondant, selon l'exégèse d'Hilaire de Poitiers (v. 315-367) aux quinze marches menant au Saint des saints dans le Temple de Salomon, où seul le grand prêtre pouvait pénétrer, lieu de la « béatitude de la perfection »⁵⁵. Cette « béatitude » est exprimée par le Psaume qui clôt la série : il n'est toutefois pas explicitement précédé de la mention « Cantique des degrés » comme les précédents, visiblement parce qu'il en constitue l'accomplissement : il exprime une louange à Dieu

53. L'utilisation divinatoire des Psautiers au Moyen Âge est attestée, mais elle ne constitua sans doute qu'une corruption de la valeur prophétique attachée aux Psaumes par l'exégèse traditionnelle. Ainsi pour saint Hilaire évêque de Poitiers (IV^e siècle), le Psautier dans son ensemble constitue comme une longue Prophétie dont la clef d'interprétation est le mystère du Christ total, tête et membres de son Corps Mystique (*Tractatus super Psalmos*).

54. Version publiée sur <http://www.JesusMarie.com>

55. Cf. Claude Rigolot (frère Irénée), *Introduction aux Commentaires des Psaumes d'Hilaire de Poitiers*, sur <http://www.patristique.org>, nov. 2007-mai 2010.

« qui habite Jérusalem » pour reprendre les mots du dernier verset, c'est-à-dire qu'il célèbre Dieu désormais vécu comme Présence réelle dans l'âme parvenue au terme de ce chemin ascensionnel, en d'autres mots qui a parachevé son « retour au centre »⁵⁶. Il est à noter que cette référence théologique se retrouve au XVI^e siècle encore dans la *Philosophie occulte* d'Henri Corneille-Agrippa (1486-1535), qui fait du nombre quinze le symbole des ascensions spirituelles pour les mêmes raisons⁵⁷. Dans le Temple céleste d'Ézéchiel (C'est-à-dire le Temple de Salomon reconstruit par Dieu et type de la Cité sainte), les trois enceintes et leurs « chemins » suggèrent visuellement une marche en mode spéculatif du lieu le plus profane (parvis de la foule ou du vulgaire) vers le lieu le plus sacré (parvis intérieur) en passant par le parvis médian (dit dans les textes « parvis extérieur »), structure ternaire concentrique clairement légendée dans l'iconographie. Ternaire en lien avec le quinaire dans la série des « Cantiques des degrés » (3x5)⁵⁸, nombres qui marquent en outre, avec le dénaire, l'ensemble de la série des 150 Psaumes (3x5x10), ces derniers étant classés par ce même Hilaire en trois séries de cinquante constituant toujours trois degrés d'un chemin spirituel ascendant ainsi qu'il l'écrit, dont le troisième (qui contient le psaume 126 qui en constitue en somme comme un résumé) concerne précisément l'établissement de l'Homme dans la Gloire et la consommation de la Cité céleste, l'ensemble s'achevant à

56. On peut noter que Nicolas de Lyre fut l'auteur d'un traité sur la vision béatifique (*De visione divinae essentiae ab animabus sanctis a corpore separatis*), c'est-à-dire la vision de Dieu accordée aux élus après leur mort, à la suite d'une controverse née en 1331 entre le pape Jean XXII et des Franciscains dissidents liés à la cour de Bavière. Cf. Gilbert Dahan, *op. cit.*, pp. 8-10.

57. Henri Corneille-Agrippa, *La Philosophie occulte ou la Magie*, Paris, 1986, livre second, p. 67. Pour Hilaire de Poitiers, le titre même de « Cantique » oriente le lecteur vers la science spirituelle, la contemplation qui doit guider préalablement celui qui prie vers la pratique des bonnes œuvres. Cf. Claude Rigolot, *op. cit.*

58. Le nombre 15 (addition du 7 et du 8) est selon Hilaire lié au mystère de l'Ogdoade, c'est-à-dire le nombre 8, qui, faisant suite au nombre 7 symbole du « sabbat » juif, fait entrer dans l'ère chrétienne et le « repos » du 8^e jour. Il est pour le moins remarquable de constater que la pierre de Suèvres et sa « triple enceinte » sont toutes entières conditionnées par ces trois nombres, 3, 5 et 8, dont la proportion entre eux établit géométriquement le nombre d'or. Cf. Hervé Poidevin, *La marelle de Suèvres est-elle une triple enceinte ?*, sur mon blog, *op. cit.*

nouveau par une louange à Dieu⁵⁹. Ce très bref aperçu des conceptions théologiques évocatrices de la voie ascensionnelle en trois degrés successifs menant à la vision de la Jérusalem céleste, relativement à la structure des Psaumes en général et au Psaume 126 en particulier, justifie donc la présence conjointe des deux symboles (écrit et figuré) sur les murs de Goslar, confirmant encore l'interprétation de la « triple enceinte » telle que nous la suggère la *Postille*. Il me paraît certain que les données spéculatives ressortant de l'analyse sommaire de ce dernier témoignage architectural permettent d'envisager avec quelque raison et par analogie, la thèse opérative avancée par René Guénon désignant la « triple enceinte » comme la représentation de trois degrés d'initiation (et nous avons vu par ailleurs le silence textuel quasi-complet dont le symbole était l'objet), et peut-être d'en suggérer un possible contenu doctrinal dans le cadre médiéval et proprement chrétien qui semble intéresser particulièrement la figure. Postulat au sens strict d'un point de vue historique, puisqu'aucun document ne peut évidemment apporter une quelconque lumière définitive sur cette question. Mais les conclusions au moins provisoires auxquelles conduisent le faisceau d'éléments exposés, hélas trop brièvement, au cours de ce travail, légitiment à mon sens une telle supposition. Éléments qui me paraissent faire de plus écho aux considérations développées par le métaphysicien français touchant à la « Cité divine », et surtout aux « Gardiens de la Terre sainte », dont nous avons vu qu'ils concernent historiquement quelque peu notre sujet, thèmes de deux études publiées justement par lui dans le *Voile d'Isis* et les *Études Traditionnelles*⁶⁰, mais je laisse encore une fois le lecteur conduire ses propres réflexions sur ces développements dont les nombreuses implications à la fois historiques et symboliques ne peuvent, on le comprendra, entrer dans le cadre limité de cette simple critique documentaire.

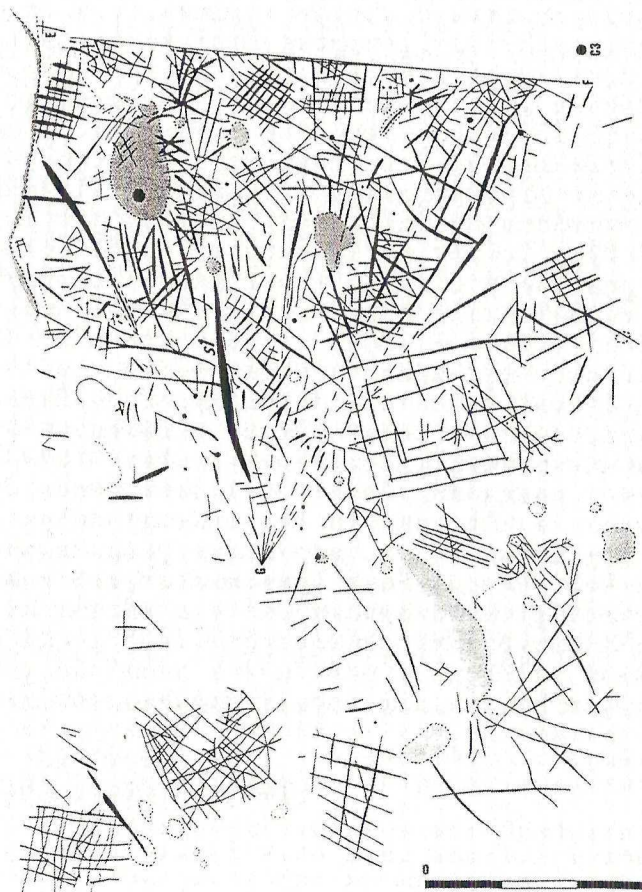
Hervé Poidevin
(Blois, juin-septembre 2013)

59. Claude Rigolot, *op. cit.*

60. Ces études sont reprises dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, *op. cit.*, chapitres XI et LXXV.

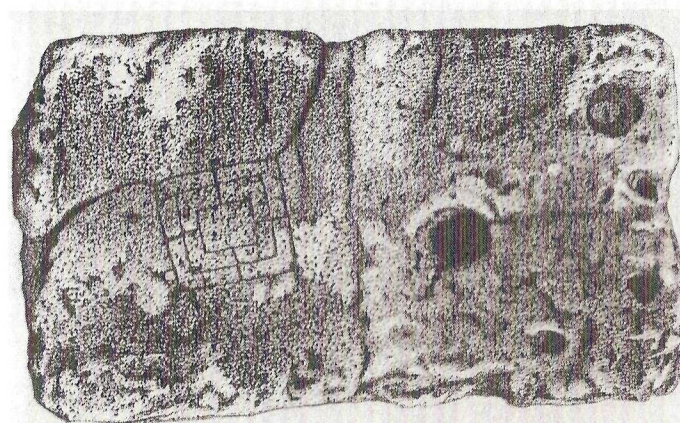
ANNEXE DOCUMENTAIRE

Planche I



« Triple enceinte » graffitée dans un ensemble de gravures pariétales, panneau central de la paroi gauche de l'abri orné du Coquibus 3 dit du Cavalier, Milly-la-forêt (Essonne). Laurent Valois, Cahier du GERSAR n° 5, 1996, p. 13.

Planche II

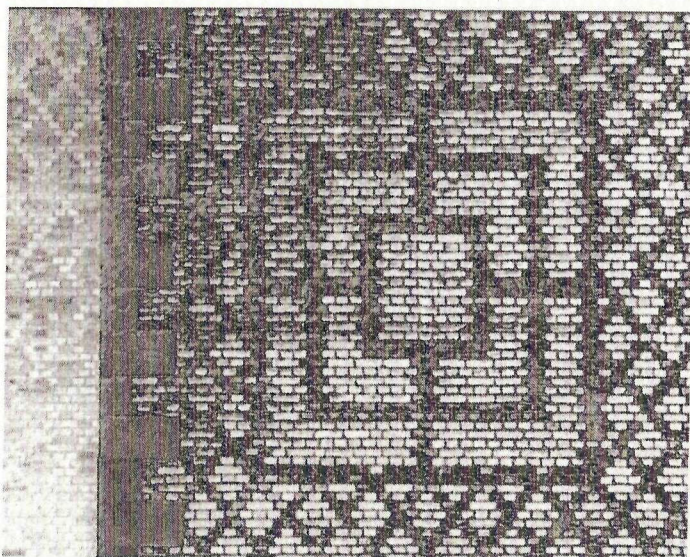


La face gravée de la pierre de Suèvres, commune proche de Blois (Loir-et-Cher). Le monolithe, qui peut être funéraire en raison du lieu de sa découverte au XIX^e siècle, est impossible à dater avec certitude. Dessin réalisé d'après photographie par Christian Sallé, Société d'Histoire Naturelle de Loir-et-Cher.

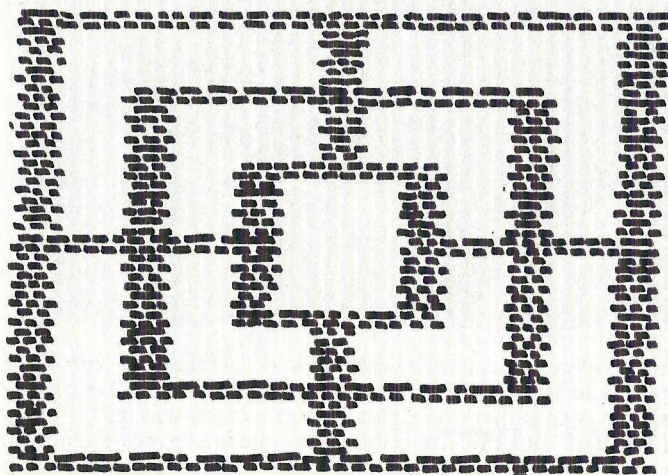


Cachet d'oculiste romain découvert lors de fouilles au XIX^e siècle à Villefranche-sur-Cher, proche de Romorantin (Loir-et-Cher). Les conditions approximatives de sa découverte parmi d'autres objets sans qu'une quelconque stratigraphie ait jamais été établie, ainsi que la présence exceptionnelle de la « triple enceinte » sur ce type d'objet, autorisent à formuler l'hypothèse d'une possible réutilisation de l'objet au Moyen Âge. L'original a disparu, mais le moulage effectué au début du XX^e siècle par Camille Florance est conservé dans les collections du château de Blois. Cliché : François Beaux.

Planche III

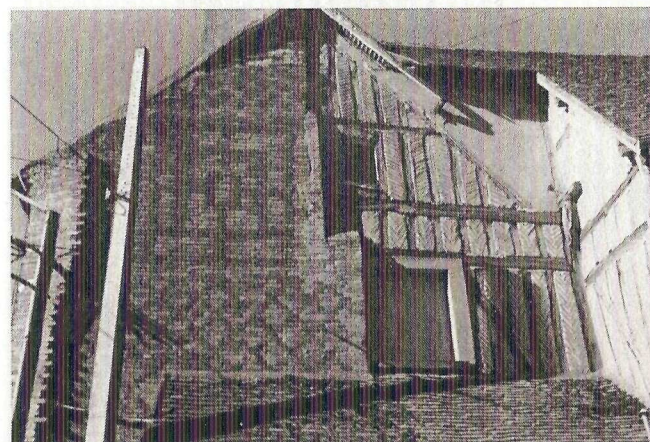


« Triple enceinte » en décor de briques vernissées sur la façade sud-ouest du logis du Château du Moulin à Lassay-sur-Croisne, proche de Romorantin (Loir-et-Cher), fin du ^{xv}^e siècle. D'après un cliché de Jean-Pierre Grossin.

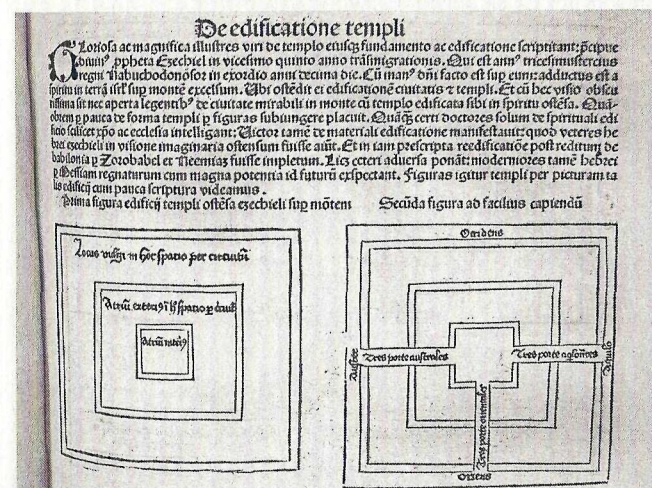


« Triple enceinte » en décor de briques vernissées sur la maçonnerie extérieure du château de Gien (Loiret) édifié par Anne de Beaujeu à la fin du ^{xv}^e siècle. Dessin de l'auteur d'après un cliché.

Planche IV

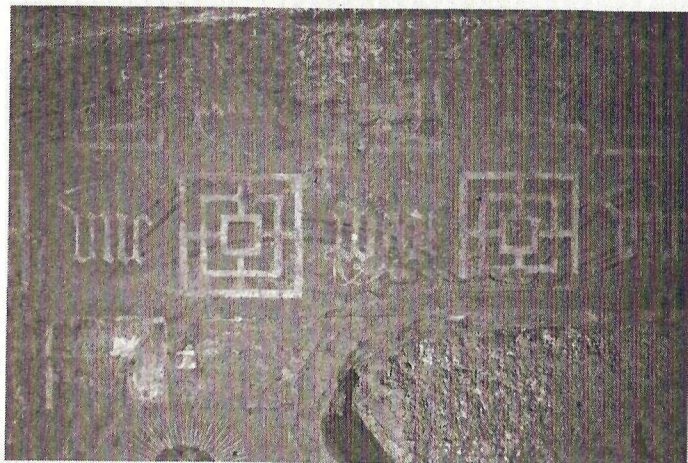


« Triple enceinte » en décor de briques vernissées sur la façade d'un bâtiment de la fin du ^{xv}^e siècle-début ^{xvi}^e siècle attesté en 1575 comme auberge sous le nom de « L'écu de France », à la Ferté-Avrain (aujourd'hui, La Ferté-Beauharnais, Loir-et-Cher), à environ 26 km à vol d'oiseau du château du Moulin. Cliché de l'auteur.

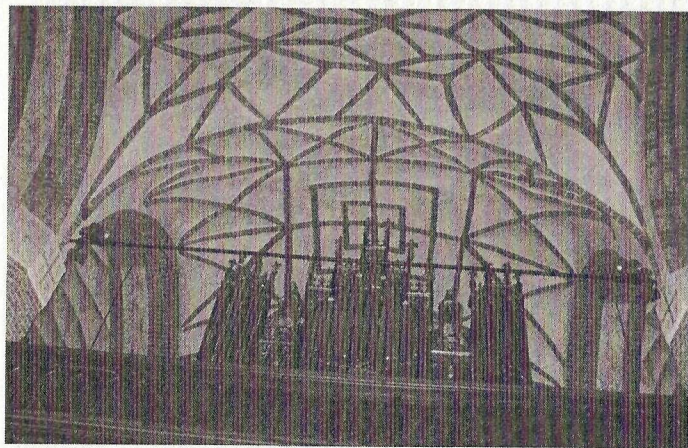


Détail du folio LXVI ^{ro} de la *Chronique universelle* éditée à Nuremberg à la fin du ^{xv}^e siècle. Plans schématiques du Temple de Jérusalem selon la vision d'Ezéchiel, transpositions xylographiques des illustrations de la *Postille* de Nicolas de Lyre. Cliché de l'auteur, Bibliothèque Abbé Grégoire, Fonds patrimonial des bibliothèques de Blois-agglomération, cote I. 27.

Planche V



« Triples enceintes » peintes dans l'enfeu de Jean Grivel, précepteur de la commanderie Hospitalière de Lavaufanche (Creuse). Début du xv^e siècle. Les graphies alternant avec les figures n'ont pas encore été déchiffrées mais constituent peut-être sa devise. Cliché François Beaux.

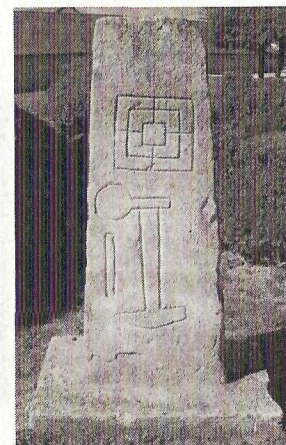


« Triple enceinte » ornant la voûte de la tribune d'orgue de l'église gothique d'Allenstein (Olsztyn) en Prusse-orientale, ville de fondation Teuto-nique. Cliché Friedrich Berger.

Planche VI



Graffiti de « Triple enceinte » très érodé gravé sur le trône de Charlemagne dans la chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle (Aachen, Rhénanie du nord-Westphalie). Chapelle privée de l'empereur consacrée en 805, elle reçut ses ossements et fut le lieu des couronnements impériaux pendant près de 600 ans. On peut noter que le lien analogique du palais impérial avec la Jérusalem céleste apparaît dans ses mesures où figurent les nombres symboliques attachés à la description apocalyptique. Cliché: Friedrich Berger.

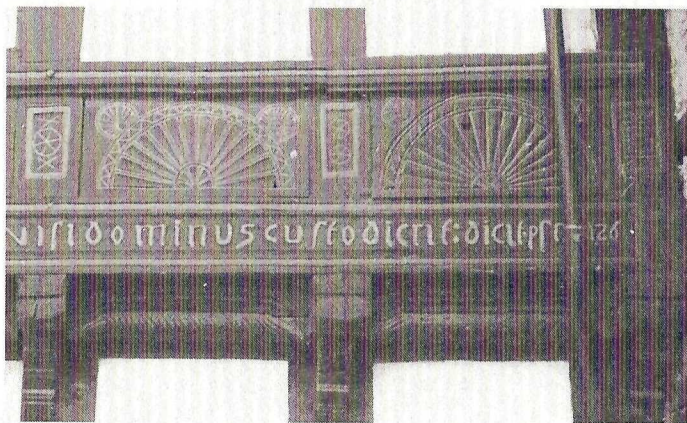


« Triple enceinte » accompagnée de représentations schématiques d'outils caractéristiques des tailleurs de pierre : mailloche, ciseau, têt. Le monument érigé aujourd'hui en borne et qui n'a pu encore être daté avec précision, fut probablement la stèle funéraire d'un architecte ou d'un maçon : des ossements furent découverts à l'endroit où fut exhumée cette pierre à proximité de l'église du lieu, édifiée au $xiii^e$ siècle. Cliché: M. Voinot, 2010.

Planche VII

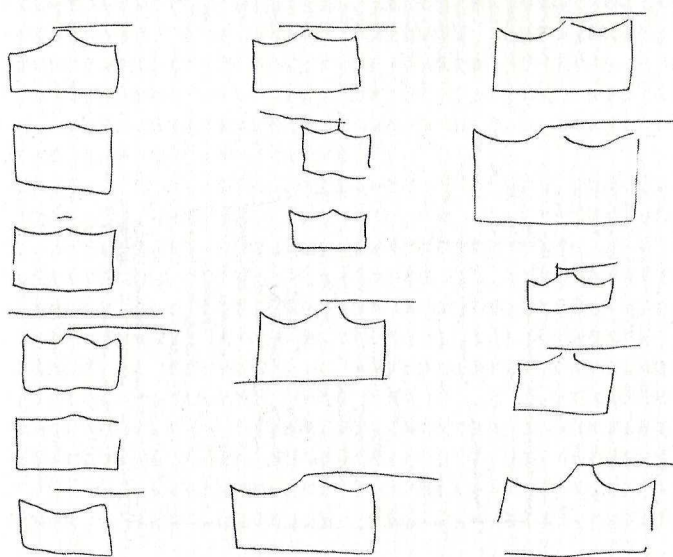
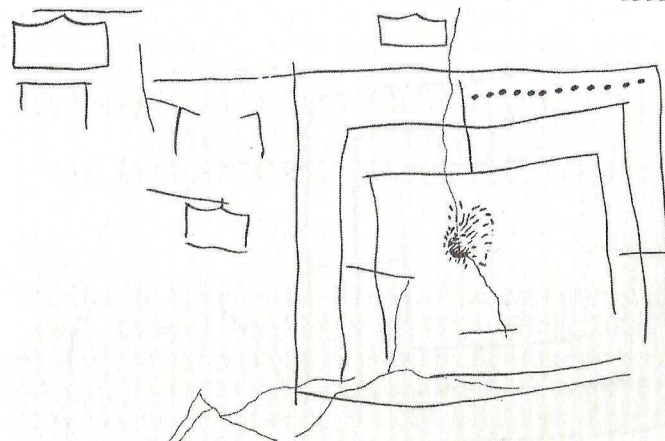


« Triple enceinte » sculptée surmontant une représentation de l'arbre de la chute étendant ses branches vers la croix de la rédemption. Façade sud de l'église de la Trinité et de Saint Jean-Baptiste d'Aregno (Corse), XII^e-XIII^e siècles. Cliché : Isabelle Plantegenest, 1995.



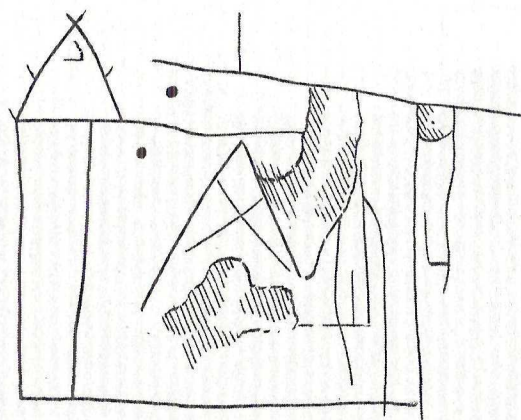
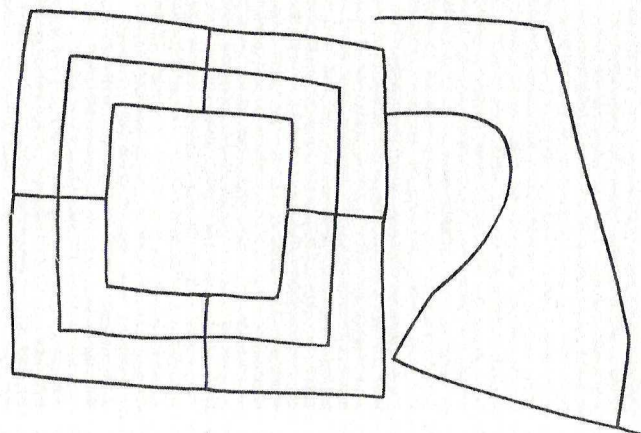
« Triple enceinte » sur une maison à pans de bois de Goslar (Basse-Saxe) précédée de symboles géométriques et surmontant les premiers versets du Psaume 126 de la vulgate, deuxième moitié du XVI^e siècle (détail). Cliché Friedrich Berger.

Planche VIII



« Triple enceinte » marquée de douze cupules et martelée en son centre, environnée de schémas standardisés de doloires de charpentier visiblement de la même main. L'ensemble très érodé est probablement des XIII^e-XIV^e siècles comme le révèle la forme des outils. Graffiti de la « tour à bec » de la forteresse de Loches (Indre-et-Loire). Note : la disposition du groupe de doloires est modifiée pour cet inventaire. Relevés de l'auteur.

Planche IX



« Triple enceinte » accompagnée d'un fer de hache caractéristique d'une cognée de charpentier, surmontant la représentation très lacunaire d'un château. Graffiti de la « tour à bec » de la forteresse de Loches (Indre-et-Loire), peut-être du ^{xv}^e siècle. Relevé de l'auteur.

LA FRANC-MAÇONNERIE STUARTISTE D'APRÈS LES TRAVAUX DE MARSHA KEITH SCHUCHARD

Il nous paraît indispensable de revenir sur cet ouvrage important, *Restoring The Temple Of Vision* (Brill, 2002, 845 pages), qui se donne pour but de présenter l'histoire de la Franc-maçonnerie, du temps de la construction du Temple du Roi Salomon à la fin du ^{xvi}^e siècle. Il a déjà fait l'objet d'une étude critique dans *LRA* n° 24 de 2007, mais nous souhaitons revenir sur ces travaux trop largement ignorés en France ou passés volontairement sous silence. Certaines interprétations de l'auteur peuvent certes susciter un vif débat, toutefois, Marsha Keith Schuchard, par le biais d'une bibliographie conséquente, porte à notre connaissance un certain nombre de faits sur lequel nous ne pouvons faire l'impasse.

Partant de la construction du premier Temple, celui du Roi Salomon, MKS met en évidence le rôle des guildes d'artisans juives, notamment celles des constructeurs (chap. I), et leur influence partout en Europe. Organisations puissantes et indépendantes, elles étaient composées de prêtres-maçons qui pratiquaient une ascèse et des rites secrets (p. 12). Il s'agissait principalement de techniques de concentration/visualisation¹ et d'invocation des noms de Dieu (p. 16)². Les initiés méditaient sur la visualisation du chariot divin d'Ezéchiel, la *Merkabah*, qui les conduisait au travers des sphères et des palais célestes (*Hekhalot*) (p. 21). Ces techniques de visualisation, associées à une discipline ascétique, donnaient ainsi accès graduellement à des

1. Certains des éléments de ces pratiques laissent par ailleurs supposer un contact avec la tradition hindoue (p. 23).

2. MKS rappelle que l'origine du Mot de Maçon prend ses racines dans la tradition du Nom ineffable et que, faisant partie d'une pratique intensive d'exercices mentaux de visualisation, il permet d'accéder à un "flash intuitif" autorisant une connexion et des analogies claires entre les éléments naturels et surnaturels (p. 159).

expériences de « visions » jusqu'au au Trône céleste où la forme de l'homme microcosmique était identifiée au Trône et au Temple microcosmiques (pp. 22-24). La structure de l'édifice sacré à construire émergeait ainsi d'une « vision » (p. 40). Ces guildes étaient initialement présentes à Alexandrie et dans l'Empire Romain, puis elles se répandirent avec le temps grâce à la renommée de grands architectes (p. 31). Elles prirent une part active dans la construction des édifices musulmans et chrétiens dans le sud de l'Europe avant de participer aux constructions dans le nord, notamment en Angleterre où elles conçurent et construisirent des palais en s'inspirant de l'architecture du Temple (p. 41). Elles réalisèrent également les vitraux de la cathédrale de York au XI^e siècle, période pendant laquelle, au Maroc, le métier de maçon était spécialement réservé aux juifs (p. 36). Leur tradition fut mise en contact avec celle des arabes et des croisés, notamment en Espagne et les Templiers devinrent le véhicule de sa transmission (p. 44). En effet, ces derniers firent appel aux Juifs pour les aider sur le plan financier mais également pour la construction d'édifices (p. 45). Il ressort d'ailleurs de l'étude de l'architecture gothique que celle-ci repose sur l'ogive syrienne importée en Europe par les guildes juives (p. 47). Pendant toute une période, Juifs, Arabes et Chrétiens ont emprunté aux uns et aux autres, produisant un échange « fertile » entre ces traditions. Tout au long du XIII^e siècle les Templiers seront en relation permanente avec les guildes de constructeurs dans lesquelles juifs et chrétiens travailleront côte à côte (p. 57). Les juifs resteront d'ailleurs proches des Templiers lorsque les musulmans reprendront Jérusalem. Lorsque Philippe Le Bel fera abolir l'ordre du Temple, il martyrisera conjointement les juifs et les guildes de métiers (p. 57).

Tous les Templiers ne furent pas arrêtés et certains se réfugièrent notamment en Écosse. Ce point est fortement controversé par les historiens car il est difficile d'apporter de la documentation attestant de cette fuite des Templiers, mais aussi celle des juifs, en Écosse, et du rôle qu'ils jouèrent dans l'histoire de la Maçonnerie (p. 61). MKS nous invite alors à découvrir une partie de l'histoire de l'Écosse, de la légende de sa fondation jusqu'à la Réforme, mettant notamment en exergue les relations entre les ordres du Temple, de Saint Thomas d'Acre, des Hospitaliers et les guildes de constructeurs (pp. 79, 81, 83, 84 par exemple). En 1128, le roi David d'Écosse reçoit la visite du premier Grand Maître des Templiers, ordre qu'il tient en admi-

ration, et il deviendra plus tard lui-même un Hospitalier (p. 79). Il répond à l'appel de saint Bernard et lève une armée pour partir en croisade. C'est lui qui lance également un vaste programme de constructions d'abbayes et d'églises gothiques qui nécessite la participation de religieux et de la main d'œuvre venus d'Angleterre et de France (p. 79). Il instaure alors la fonction de « Royal Steward », ou intendant royal, qui donne naissance à la dynastie des Stuarts/Stewards (p. 80). L'histoire de l'Écosse laisse clairement apparaître que les projets architecturaux de construction de pierre ont toujours été impulsés par les rois et que des maçons-militaires participaient activement à ces projets.

Pour comprendre ce qui se joue en Écosse et le rôle des Stuarts, il faut également tenir compte de l'histoire de l'Angleterre. Aussi, MKS nous conduit-elle dans les interactions politiques et religieuses entre les deux pays. Le roi anglais Edouard I^{er} (1272-1307), un Plantagenet, avait tissé des liens avec les Templiers avec qui il était parti en croisade. Il leur confia la charge d'engager des artisans et de superviser les transactions financières pour la construction des cathédrales de York et de Lincoln dont le financement fut assuré pour une grande partie par les marchands Juifs³ (p. 83). Une note de l'époque atteste de la présence d'un maçon-templier de Saint Thomas d'Acre⁴ qui œuvrait comme Maître des Travaux du roi pour ces constructions (p. 83). Il avait adopté une organisation similaire à celle des Templiers et dépendait directement du Temple quant à ses finances. Cet ordre, qui participait activement à la construction de citadelles et d'églises, reçut par ailleurs les legs de guildes de maçons (p. 84)⁵. Lorsque le pape demande à Edouard I^{er} d'intervenir pour sauver Acre de l'invasion musulmane, ce dernier garde pour lui les sommes d'argent perçues pour monter la croisade et Acre est alors perdue (1291), marquant de fait la fin de la présence franque en Terre Sainte. Les fugitifs partent alors rejoindre notamment les bases templières à Chypre. Edouard I^{er} confisque ensuite les biens des Templiers en Angle-

3. Edouard I^{er} fera néanmoins expulser les Juifs d'Angleterre en 1290.

4. Cet ordre religieux-militaire fut fondé à Acre, lieu de rassemblement des Juifs et des Chrétiens en pèlerinage pour la Palestine, vraisemblablement lors de la troisième croisade. On relève qu'il est d'ailleurs présent à Londres au côté de l'ordre du Temple.

5. En 1389, le maçon William Hancock fit un legs à « la fraternité des maçons, Londres, fondée à St Thomas d'Acre » (p. 84).

terre, puis s'immisce dans la succession du trône d'Écosse avant de déclarer la guerre à son voisin en 1296. À partir de cette époque les guerres entre Angleterre et l'Écosse vont se succéder. Édouard III d'Angleterre fonde l'ordre de la Jarretière (The Garter) en 1348, un ordre chevaleresque qui est sous son autorité⁶. Ce roi impose son contrôle sur les tailleurs de pierre en 1348, gèle leur salaire l'année suivante et réorganise le métier en 1356 (p. 100). En 1336, il conduit la guerre contre la France qui reçoit l'aide de l'Écosse. Cette dernière paiera régulièrement par des invasions anglaises son alliance avec les français. Les projets architecturaux en Écosse ne seront pas pour autant arrêtés pendant ces périodes de trouble ; ils seront soutenus par les Hospitaliers écossais et français, et des maçons de l'étranger, notamment de France, participeront aux constructions (pp. 104-106). La construction relevant de la prérogative royale, on ne sera pas étonné d'apprendre que Jacques I^{er} d'Écosse étudia les arts opératifs en France avant de lancer de nouveaux projets en 1424 (p. 106). C'est son successeur, Jacques II, qui aurait nommé William Saint Clair « patron et protecteur des maçons écossais » en 1441, fonction héréditaire. Ce point semble être confirmé par le patronage exercé par les Saint Clairs sur les écoles de tailleurs de pierre présentes un peu partout en Écosse (p. 119). À la mort de Jacques IV en 1513, sa veuve, Marguerite Tudor, assure la régence et prend ensuite le contrôle du parlement écossais. En 1534, Henry VIII d'Angleterre, de la maison Tudor, rompt avec le pape Clément VII qui lui refuse l'annulation de son mariage⁷. Il s'en prend alors aux constructions catholiques et confisque les biens des Hospitaliers en Angleterre et en Irlande (1540). Les faits avancés par MKS témoignent ainsi d'une lutte politique entre l'Écosse, l'Angleterre et la papauté pour contrôler l'ordre des Hospitaliers sur les îles britanniques.

Jacques V, arrivé au trône d'Écosse en 1524, renforce ses liens avec l'Europe en construction et notamment avec la France en se mariant avec la fille de François I^{er} et en faisant appel à un Maçon français comme Maîtres des travaux (p. 140). Ce Stuart est impressionné par les reliques miraculeuses apportées en Écosse par les Hospitaliers et fait fi des moqueries des réfor-

6. En 1344, il aurait eu le projet de rétablir l'ordre de la Table Ronde.

7. Il avait accepté celui de Marguerite en 1527.

mistes qui les considéraient comme frauduleuses. De son côté, Henry VIII n'apprécie guère les rapports entretenus entre le pape et Jacques V et, dans ses manœuvres politiques, il tente de manipuler les Hospitaliers contre les français. Par ses agissements, il ne peut plus faire intervenir les constructeurs sur le territoire anglais, ces derniers craignant les représailles de Rome. C'est alors qu'on constate une baisse du nombre de tailleurs de pierre en Angleterre au profit des briqueteurs (p. 150).

En 1542, l'Angleterre attaque l'Écosse et Marie Stuart succède à son père en décembre. Marie I^{re} d'Écosse nommera un français comme principal Maître Maçons de ses chantiers en 1557 (p. 161). Du côté de l'Angleterre, Marie Tudor, l'avant-dernier monarque de la maison des Tudors, veut rétablir le catholicisme romain. « Marie la sanglante » persécute alors les protestants anglicans, rétablit les Hospitaliers en Irlande (1554) et en Angleterre (1557). Mais Elisabeth I^{re} qui lui succède, la fille d'Henry VIII, est protestante. Elle supprime les prieurés hospitaliers (p. 162) et engage également une lutte contre les maçons et les artisans en s'opposant notamment à une assemblée se tenant à York le 17 décembre 1561 (p. 170). Quand l'Écosse devient protestante par voie parlementaire en 1560, les membres de l'église presbytérienne, la *Kirk*, s'en prennent à l'architecture catholique et détruisent les « images » de cette tradition⁸. Toutefois, les maçons d'Edimbourg se révoltent contre les politiques radicales de Knox (p. 166) car tous n'acceptent pas d'être convertis au protestantisme et ils sont indignés de voir leurs œuvres vandalisées. C'est pendant cette période que les guildes de métiers vont perdre leur caractère religieux et se verront interdire leurs fêtes solsticiales, tradition frivole et pleine d'idolâtrie selon Knox. Marie I^{re} d'Écosse ne peut pas lancer de projet architectural, et continuer sur l'élan de ses prédécesseurs, à cause de la Réforme et de son austérité financière et religieuse (p. 171).

C'est Jacques VI, qualifié de « Salomon d'Écosse » ou encore de « Roi maçon » (chap. IV), qui relance les grandes constructions en Écosse. Après une éducation baignée dans la kabbale et l'hermétisme (p. 183), il est influencé par le poète français Du Bartas, notamment en ce qui concerne l'Art de la mémoire

8. C'est la continuité d'une guerre interne entre iconoclastes et iconophiles qui rongait le christianisme depuis ses origines.

et les techniques de visualisation ainsi que pour la tradition chevaleresque et les croisées (p. 212). Jacques VI, monarque le plus curieux et le plus instruit de son époque, a promis de ne persécuter personne : ni catholiques, ni protestants. Il aurait vu dans la Maçonnerie le moyen de réconcilier les religions et de créer un renouveau spirituel (p. 196). Il n'existe pas de preuve irréfutable quant à son initiation, toutefois plusieurs éléments donnent à penser qu'il aurait été initié dans la loge de Scone, en 1601 ou 1602 (p. 215 et 237), à laquelle il aurait appartenu jusqu'à la fin de sa vie (p. 320). Un document daté de décembre 1658, émanant des maçons de Perth, stipule que Jacques VI était maçon (p. 574). Certains des écrits du roi laissent d'ailleurs clairement transparaître des connaissances maçonniques et ses relations avec les maçons. En 1583, il nomme William Schaw, un catholique modéré, comme Maître des travaux du roi pour tenter de contourner les extrémistes presbytériens. Les statuts de Schaw (1588 et 1589) rappellent l'allégeance au roi alors que la Kirk a déjà pris le contrôle du métier. Jacques VI décide de revivifier l'ordre de la Jarretièrre, de rétablir son caractère religieux et de s'en servir pour unir anglais et écossais dans une fraternité loyale (p. 274) suivant ainsi les traces de sa mère et de sa grand-mère qui portèrent un vif intérêt aux ordres chevaleresques, notamment les Hospitaliers. Dès son arrivée au trône d'Angleterre (1603) il nomme David Cunningham, un écossais, comme Maître des Travaux et il décide que les constructions anglaises devront désormais avoir des façades en pierre, ou en brique, et non plus en bois (p. 249-250).

Au début du XVII^e siècle le mouvement rosicrucien révèle son existence en Allemagne. Bien que marqué par une pensée protestante, Jacques I^{er} y porte un vif intérêt (p. 361). Lorsque son fils, Charles I^{er}, lui succède en 1626, les développements architecturaux sont poursuivis en Angleterre comme en Écosse. Il travaille étroitement avec Inigo Jones, l'architecte anglais de son père, qui lui inculque les secrets de l'architecture et des artisans (p. 373). Dans les années 1630, Jones travaille avec les membres de la Compagnie des Maçons de Londres sur le chantier de saint Paul mais aussi avec des maçons écossais (p. 394 et 428). Charles I^{er}, comme son père, suivra le développement du rosicrucianisme en Europe (pp. 377 et 422)⁹, mouvement dont il semble

9. Voir notamment le chapitre VII.

s'être rapproché en Suède, en 1629, pour contrer politiquement les Habsbourgs (p. 396).

Robert Moray, dont on sait qu'il joua un rôle important dans la franc-maçonnerie écossaise et le développement de la Royal Society, est très proche de la famille royale et suivra notamment Charles II et sa cour en exil en France, puis en Allemagne, en Belgique et en Hollande (pp. 519-520). Plusieurs faits attestent de la présence de nombreux francs-maçons dans l'entourage du roi. John Mylne Junior, fils du Maître Maçon du roi en Écosse, assiste par exemple, en juin 1634, à la réception du fils du secrétaire du roi à *Mary's Chapel*¹⁰ (p. 428). D'autres maçons, comme Moray, interviennent également pour des missions officielles à l'étranger (p. 439). Membre d'une loge à Maastricht alors qu'il est en exil (p. 545), celui-ci est en charge d'obtenir le soutien des Juifs¹¹ hollandais pour la restauration de Charles II, ce dernier ayant promis de faire passer au parlement anglais une tolérance envers toutes les religions (p. 670). Ce roi, qui avait un idéal de fraternité entre les religions autour d'un ordre chevaleresque (p. 669), vit son projet de tolérance religieuse rejeté en 1677 (p. 712).

C'est avec des royalistes loyaux, mais surtout des « virtuoses », que sera fondée la *Royal Society* en 1660. On y trouve notamment Christopher Wren, le célèbre architecte et franc-maçon, qui ira étudier en France les projets architecturaux de Louis XIV, en 1665, alors que la peste ravage Londres. C'est dans le cadre de cette institution que Moray et Wren travaillent sur les origines, notamment juives, de la Maçonnerie. En étudiant la cathédrale de Salisbury et les techniques des maçons du gothique, Wren en conclut que son architecture et la technique employée sont originaires de l'Orient, développées par les sarrasins, et importées en Occident par les croisés (p. 664). Wren fera part à Dugdale de l'existence d'une « fraternité des architectes », ou « francs-maçons », ayant reçu une patente du pape, du temps d'Henry III, pour la supervision de la construction

10. C'est cette même loge qui initiera Hans E. Tessin, un architecte militaire suédois, en 1652 ; les Tessins joueront un rôle important, au début du XVIII^e, dans la réactivation de la franc-maçonnerie écossaise en Suède (p. 513).

11. Les échanges entre Moray et les Juifs hollandais rendent crédible le contenu d'un document, désormais disparu, faisant état de la réception de Juifs-maçons en loge en Hollande en 1658 (p. 546).

des églises (p. 664)¹². Robert Moray était en charge de la rédaction de l'ouvrage sur l'histoire de la Maçonnerie mais ce travail ne vit jamais le jour et nous ne pouvons que déplorer la disparition de la documentation accumulée. Après sa mort, la Royal Society connaîtra quelques errements avant d'être prise en main par Sir Christopher Wren en 1680, mais les tiraillements se feront sentir pendant plusieurs années¹³.

Jacques II accède au trône en 1685 et poursuit les efforts de son prédécesseur pour la tolérance religieuse en Angleterre. Quand Guillaume III d'Orange envahit l'Angleterre pour déposer le roi Stuart, ce sera le début de la diaspora jacobite et de la franc-maçonnerie écossaise intégrant la mystique chevaleresque (p. 763). En France, à Saint Germain, le Comte de Melfort et ses alliés sont rejoints par des soldats écossais et irlandais. On prétend que ce Comte aurait introduit les rituels de l'ordre du Chardon dans les loges militaires et qu'un rituel templier se serait pratiqué au château de Saint Germain dès 1688 (pp. 764-765, 769). Mais Jacques II ne renonce pas. Il lève une armée alors qu'il est en Irlande et prépare son retour au trône. C'est d'ailleurs à ce moment qu'il écrit au Grand Maître de l'ordre de Malte pour obtenir la permission de raviver cet ordre en Angleterre. Il obtint que son fils en soit Grand Prieur (p. 768). Le Vicomte Dundee meurt sur le champ de bataille alors qu'il participe à la rébellion écossaise pour rétablir Jacques II. Il était revêtu d'une croix du Temple ce qui laisse fortement supposer qu'il était Grand Maître de l'ordre du Temple écossais (p. 767). Guillaume III mate la rébellion dans les îles britanniques en décembre 1691 et les exilés écossais sont rejoints, en France, par les irlandais. Les loges jacobites en exil auraient alors développé les grades chevaleresques au-dessus des grades opératifs (pp. 786-787). Même s'il a été dit que tous les rois écossais furent Grand Maître des maçons (p. 789), que le premier des Stuarts fut fait Grand Maître de Kilwinning en 1286 (p. 792), que Charles Edward Stuart fut fait Grand Maître de l'ordre

12. Cet échange est consigné dans le journal personnel d'Aubrey.

13. Cette organisation, initialement pro-Stuart, avait pour objet, dans ses premiers temps, l'étude de la kabbale, du rosicrucianisme, de la maçonnerie (p. 623) ou encore de l'alchimie parallèlement aux mathématiques, à la mécanique, à l'astronomie et aux sciences « modernes ». Le groupe se divisa car certains de ses membres publièrent des textes allant contre les sciences « traditionnelles ».

maçonnique des Templiers (p. 784), les historiens manquent aujourd'hui de documents attestant des relations étroites entre Stuarts, Maçonnerie et Templiers. Pourtant, MKS montre clairement que l'histoire témoigne de faits qui nous éclairent désormais sur ces connexions.

Les événements qui se produisent à Londres en 1717 ne marquent pas seulement la naissance « officielle » de la Grande Loge de Londres et de Westminster, mais aussi celui de la franc-maçonnerie hanovrienne qui va tenter de s'imposer. Ainsi, de 1717 à 1813, nous assistons à l'affrontement de deux franc-maçonneries : celle des jacobites et celles des hanovriens. Cette guerre dépassera largement les frontières des îles britanniques et se poursuivra partout sur le continent. Mais c'est la première, la plus ancienne, qui imposera ses vues sur les rituels maçonniques lors de l'Union. Comme le souligne très justement MKS, lorsque les Hanovres ont gagné en Angleterre, et que les historiens Wighs ont écrit l'histoire de cette importante rivalité culturelle et politique, ils créèrent leur propre mythe du progrès et de la tolérance protestante et occultèrent tous les éléments catholiques et hébreux qui faisaient partie de la culture jacobite (p. 5). Tout indique qu'ils gommèrent ainsi le projet des Stuarts de reconstituer une chevalerie regroupant toutes les religions, sans distinction, et d'utiliser la Maçonnerie comme base de ce nouvel élan spirituel pour « restaurer le Temple de la Vision ».

Il nous appartient aujourd'hui de redécouvrir toute une partie de l'Histoire alors que de nombreux documents ont disparu. Toutefois, il n'est plus possible de nier le rôle des Stuarts dans l'histoire de la franc-maçonnerie, ni l'interaction entre les ordres chevaleresques et cette famille de monarques tolérants en recherche de l'apaisement des conflits religieux dans les îles britanniques. Enfin, ceux qui persistent à nier, dans leur combat idéologique, les origines opératives de la franc-maçonnerie témoignent de leur ignorance de l'histoire de l'Art de bâtir, d'une réelle méconnaissance de la fonction sacrée du métier, donc des relations entre bâtisseurs, sacerdoce et royauté comme d'une incapacité à appréhender un sujet aussi vaste que complexe.

David TAILLADES

LE MIRAGE HÉGÉLIEN

Afin de restaurer le Dharma et de détruire le Kali Yuga, Vishnu apparut dans la ville de Sambhala en tant qu'avatâra.

Le Kalki-purâna, II, 7-10.

Dieu a déterminé toutes choses dans Sa science pré-éternelle, puis a déversé en elle de Son être : leur manifestation procède de Sa manifestation (*Dhuhûr*).

Cheikh al-Alawî, *Sagesse céleste*, § 138.

La parution récente du livre de Bruno Pinchard *Métaphysique de la destruction* (Peeters, 2012) nous donne l'occasion de compléter ce que nous avons écrit autrefois dans *Hermès trahi*¹ sur la philosophie de Hegel et ses interprétations fallacieuses de l'art symbolique. Ceux qui auront lu sa préface à la réédition de notre ouvrage en 2010, manifestement favorable à notre position, seront sans doute surpris de découvrir son projet, assez inattendu, de « retour à Hegel » (*MD*, p. 161) qui pose d'autant plus de problèmes qu'il cohabite avec d'autres visions, dont celle de Guénon, rigoureusement incompatible avec les thèses du philosophe allemand. Certes, B. Pinchard aspire sans doute, suivant précisément la logique de Hegel, à intégrer des points de vue divergents dans une pensée totalisante, mais nous verrons que cet éloignement du principe de contradiction représente un grand risque d'égarement qui se nourrit, notons le, d'un regrettable mépris pour l'érudition (*MD*, p. 8) dont la fonction, associée au discernement, est précisément d'éviter certaines méprises spéculatives.

Dès sa préface à la *Métaphysique de la destruction* (p. VIII), J.-L. Vieillard-Baron en donne un exemple, dont on devine la

1. Bien qu'il y fasse plusieurs fois allusion, celui-ci n'est pas cité, ce qui devient une habitude chez bon nombre d'auteurs !

charge provocatrice, lorsqu'il affirme que « le système hégélien se révèle comme une pensée gnostique, en relation avec le mouvement maçonnique, René Guénon, Dumézil, Lacan » !

Or non seulement, Hegel n'apporte aucune connaissance ou gnose véritable, mais sa pensée est résolument étrangère au corpus maçonnique et à l'œuvre de Guénon, que par ailleurs Lacan détestait (*MD*, p. 187, n. 87) ! Sur ce point, on se demandera qui sont les « philosophes-terroristes » que fustige J.-L. Vieillard-Baron (p. VI) et si la pire des violences, dont Hegel est en fait le maître, n'est pas celle qui trompe insidieusement, hypnotise et mène le lecteur trop confiant vers les sables mouvants de l'erreur. En d'autres termes, s'il y a bien un philosophe-terroriste, déployant avec une arrogance inouïe toute la morgue ethnocentrique de l'Europe moderne, c'est bien Hegel. Car lui seul, dans une perspective positiviste dont il est tributaire, produira cette formidable illusion, ce mirage du sens qui donne l'impression imaginaire² et fausse d'une révélation de la vraie signification de l'histoire mondiale de l'humanité, par delà les doctrines de la Providence, par delà les cyclologies, par delà les apocalypses, que B. Pinchard rejette aussi (*MD*, p. 38) ! Il faut dire que Hegel n'accepte aucune Révélation divine originelle, ce qui montre déjà en quoi la Tradition primordiale dont parle Guénon serait pour lui sans fondement³. Il n'y a d'ailleurs, à proprement parler, pas de sacré ni de divin chez Hegel puisque tout procède exclusivement de la raison humaine qui, selon B. Pinchard confondant celle-ci avec l'esprit, construit le monde (*MD*, p. 11) ! Dès lors que l'idée de sacré (*sacer*) repose sur une séparation-distinction nécessaire entre l'immanent et le transcendant, sans laquelle tout serait également naturel et matériel, il n'est pas possible au philosophe allemand de reconnaître la réalité d'un Principe créateur, nous y reviendront, *en dehors* de nous. À ce titre, Hegel est certainement athée comme A. Simhon, avec d'autres, hésite un peu à l'admettre⁴ et donc matérialiste comme le pensait Engels, ainsi que le rappelle judicieusement

2. J.-L. Vieillard-Baron souligne justement « que l'imaginaire joue un grand rôle dans la *Phénoménologie de l'Esprit* », cf. *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, 1999, p. 54.

3. « Le mythe d'une religion unique et vénérable à l'origine est refusé radicalement » note J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 222.

4. Voir son étude « Hegel sans secret » dans Hegel, *Qui pense abstrait ?*, Hermann, 2007. Kojève avait en revanche bien perçu l'athéisme de Hegel.

B. Pinchard (*MD*, p. 208). De ce fait, il paraîtra incroyable que Hegel ait pu tromper une partie de ses lecteurs qui feront une lecture théologique sinon chrétienne de son œuvre. Ce qu'on appelle ainsi la « droite hégélienne »⁵ s'est donc dangereusement égarée et B. Bourgeois dit vrai lorsqu'il affirme que Hegel « nie totalement la métaphysique, qui n'existe pour elle-même que comme figure historiquement limitée de la raison »⁶. C'est la fameuse « vision d'entendement des objets de la raison » dont parle Hegel⁷ qui, prolongeant ici Kant⁸, fait du sujet individuel le nouveau principe d'intelligibilité du monde, qui *constitue l'objet* et non l'inverse ! L'Intellect divin n'est donc plus ce par rapport à quoi « le vrai est attribué aux choses » (Thomas d'Aquin), ni ce « qui renferme le monde intelligible où se trouvent les idées de toutes choses » (Malebranche), qu'abomine symptomatiquement notre époque (*MD*, chap. IV). Il n'y a donc sur le fond aucune ambiguïté. L'erreur devient seulement possible en raison du langage réputé obscur de Hegel dont J. d'Hondt a fort bien analysé les motivations : « gêne d'expression », « affectation de profondeur mystérieuse », « il devait d'autre part dissimuler certaines de ses idées, subversives ou suspectes »⁹. Cette remarque particulièrement lucide de J. d'Hondt est donc ce qui explique à la fois le « double langage » hégélien, le caractère effectivement *subversif* de sa pensée et aussi « cette diversité alarmante » des interprétations¹⁰ qui tient seulement à la coloration religieuse apparente de ses écrits. Ceux qui sont tombés *dans le piège* ont même cru déceler un « élément platonicien irréductible de la pensée hégélienne » au sujet d'une improbable intemporalité des idées¹¹ ! Pour rendre son système moins grossièrement dépendant du concept mobiliste de progrès, on est même allé jusqu'à nier l'importance capital chez lui de la notion paradigmatique d'évolution¹² propre à l'âge moderne. Certes,

5. *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?* (Dir. J.-F. Kervégan, B. Mabilley), CNRS éd. 2012, p. 14.

6. *Ibid.*, p. 26.

7. *Ibid.*, p. 188 (art. de A. Sell).

8. *Ibid.*, p. 356 (art. de E. Renault).

9. *Hegel*, Calmann-Levy, 1998, p. 233-242.

10. *Ibid.*, p. 325.

11. J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 309. Il n'y a forcément plus d'essence-forme des êtres chez Hegel, alors que Guénon les rétablira, cf. *Le Règne de la Quantité*, Gallimard, 1986, chap. I.

12. *Ibid.*, p. 308.

Hegel est antérieur à Darwin, mais cette conception n'est pas l'invention de ce dernier, elle est une représentation diffuse, à notre époque, visant à justifier que l'instant B est meilleur que l'instant A, rien de plus. C'est en réalité une donnée structurelle omniprésente du système hégélien : « l'histoire mondiale est le progrès dans la conscience de la liberté »¹³ dit-il ! Sans cesse, il est question de « changement vers le mieux, vers le plus parfait – une impulsion (*Trieb*) de *perfectibilité* »¹⁴. Comment nier un tel fait ainsi que semble le faire B. Pinchard (*MD*, p. 257, n. 48), alors qu'il s'agit du seul moyen pour les modernes de s'auto-justifier et de s'auto-légitimer ? Prenons un texte classique de Hegel qui expose assez clairement comment il procède :

Ce qui est suprême pour l'Esprit, c'est de se savoir lui-même, de parvenir non seulement à l'intuition mais aussi à la pensée de lui-même. Cela doit s'accomplir et s'accomplit. Mais cet accomplissement signifie également son déclin, et ce déclin marque le passage à une autre étape et l'avènement d'un autre Esprit. L'Esprit d'un peuple particulier s'accomplit dans la mesure où il sert de transition vers le principe d'un autre peuple, et c'est ainsi que s'effectue la progression, la naissance et la dissolution des principes des peuples. La tâche de l'histoire philosophique consiste précisément à montrer l'enchaînement de ce mouvement¹⁵.

Pour commencer, l'Esprit dont parle Hegel n'est pas *un* Être, il n'est bien sûr ni le *Ruah* biblique, ni l'*Atmâ* de l'Inde, ni le Saint Esprit, ni l'Esprit universel évoqué par Leibniz qui l'assimile à la Divinité¹⁶, il est une simple allégorisation du mouvement historique collectif, ce que Hegel appelle « l'âme interne de tous les individus »¹⁷. Ce mot âme qui emprunte inévitablement au registre spirituel (malgré son matérialisme) apparaît ici comme une tentative de liaison trans-historique sans laquelle il serait impossible à Hegel de justifier son système. Cette « marche progressive de l'Esprit universel » au sens hégélien est sim-

13. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, La Pochotèque, 2009, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 88 ; l'idée d'un progrès en art dont se moquait Proust (*Sodomie et Gomorrhe*, II, 2) à propos de Debussy considéré comme un « sur-Wagner » par Mme de Cambremer-Légrandin est bizarrement soutenu par B. Pinchard au sujet de ces mêmes compositeurs (*MD*, p. 226, n. 57) !

15. *La Raison dans l'Histoire*, 10/18, 1979, p. 86-7.

16. *Système nouveau de la nature*, GF, 1994, p. 221.

17. *La Raison dans l'Histoire*, p. 123.

plement le produit de la somme des raisons particulière, cet Esprit n'est en aucun cas une réalité céleste ; à l'inverse, il « est en train de sortir de terre »¹⁸ nous dit Hegel, « son insatisfaction montre qu'il ne sait pas encore ce qu'il veut » ! Nulle Providence¹⁹ ici, nulle Volonté, nulle Pensée, l'Esprit hégélien n'est qu'une manière artificielle de fabriquer l'unité du devenir de la multitude des raisons individuelles qui se succèdent dans le temps : c'est une *idole spéculative*. La quête d'un prétendu *savoir absolu* est aussi ce qui fait passer Hegel pour un gnostique, mais là encore celui-ci récupère honteusement un vocabulaire qu'il vide de sa substance, à quoi s'ajoute une grandiloquence qui nous fait prendre des vessies pour des lanternes. F. Chatelet résumait très clairement ce dont il s'agit en fait,

Le savoir absolu sait désormais de quoi, *au fond*, il est savoir : de la formation de l'humanité par elle-même, du cheminement dramatique de l'Esprit se construisant dans le fracas éclatant des guerres et les tragédies quotidiennes du travail²⁰.

Sans le prestige de la terminologie métaphysique qu'il usurpe, Hegel est au fond bien prosaïque et on se paye de mots quand on croit voir ici la trace d'une gnose²¹ dont certains philosophes rêveraient d'être les nouveaux papes. Le désir de Hegel est aussi de fournir une explication moderne de la suppression (*aufhebung*) des cultures comme déterminations de l'esprit du monde humain, thème central du livre de B. Pinchard. Pour y parvenir, il invente de toute pièce un modèle *mécanique* permettant de justifier logiquement la progression de l'Histoire par affirmation d'un moment culturel, suivi de sa négation et de l'affirmation d'un nouveau moment qui annule le précédent. Là encore, Hegel donne l'illusion de l'intégration, de l'explication de la nais-

18. *Ibid.*, p. 122.

19. Bossuet décrivait encore parfaitement celle-ci : « Mais Dieu, qui est l'arbitre de tous les temps qui, du centre de son éternité, développe tout l'ordre des siècles, qui connaît sa toute-puissance, et qui sait que rien ne peut échapper ses mains souveraines, ah ! il ne précipite pas ses conseils. Il sait que la sagesse ne consiste pas à faire toujours les choses promptement, mais à les faire dans le temps qu'il faut ». *Sermon sur la Providence*, 1662, dans *Œuvre*, Gallimard (La Pléiade), 1961, p. 1065. Bossuet utilise ici volontiers l'expression de « grand architecte », p. 1067, qui n'a donc rien de laïque...

20. Hegel, Seuil, 1994, p. 201.

21. J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 355.

sance puis de la disparition des civilisations. Mais son schéma est trompeur, car en donnant l'impression de légitimer chaque instant culturel, il ne fait que le détruire une deuxième fois en soutenant sa limitation, son incomplétude et son imperfection, que prouve assez son rejet agressif et passionnel de l'Orient ou du Moyen Âge. Certes, les formes traditionnelles (Guénon) disparaissent, mais ce n'est pas en raison de leur insuffisance présumée, de leur caducité ; les formes religieuses ne meurent pas, elles cessent seulement d'avoir l'influence qu'elles pouvaient exercer sur une communauté humaine qui peu à peu les dégrade et les défigure. La Tradition primordiale n'est donc pas « la voie du tombeau » (*MD*, p. 171, 256) comme l'affirme B. Pinchard, car ses multiples et inépuisables manifestations conservent, en tant qu'expressions de la Science divine, un contenu véridique perpétuel : la taoïsme ne sera jamais obsolète, malgré la politique chinoise moderne de démolition (*chai*) de ses vestiges traditionnels (S. Balme) ! En revanche, il est juste hélas de parler du *moteur* qui « ronfle dans la dialectique » (*MD*, p. 119), car Hegel *mécánise* en effet le Corps de l'Histoire, la machine ici remplace l'Esprit de Vie, elle est cette pâle imitation de l'être qui donne encore l'illusion de l'autonomie du système. On pense aussi à Bergson qui fera de l'univers « une machine à faire des dieux » à la fin des *Deux sources de la morale et de la religion* !

Il est juste encore de comparer Hegel à l'ogre pantagruélique (*MD*, p. 66) car effectivement, son mécanisme dialectique vise bien une destruction des traditions spirituelles réduites à de simples cultures humaines. R. Haym avait très bien compris, selon A. Simhon, en quoi Hegel était en effet « une sorte d'ogre faisant de la chair de ses victimes la sienne propre »²², cet « assujettissement dévitalisant » permet aussi la comparaison de Hegel avec ce « trou noir » qu'il voyait en lui-même²³... absorbant l'histoire du monde dont il cherche à anéantir la vraie signification. Telle est l'œuvre stérile et ténébreuse de Hegel à laquelle saint Paul demanderait sûrement de ne pas s'associer ; c'est donc un contresens d'en faire un paulinien comme le croit B. Pinchard qui cite Eph 5 :8-14 (*MD*, p. 176, n. 60). N'oublions pas que Hegel est celui qui oppose artificiellement la connaissance et la foi qu'il assimile à un *sentiment*²⁴, alors que la doctrine catholique considère au contraire cette dernière comme un « don sur-

22. Hegel *au présent*, p. 370.

23. *Ibid.*, p. 408 (article de P. Stekeler-Weithofer).

24. *Preuves de l'existence de Dieu*, Aubier, 1994, troisième et quatrième

naturel » de l'Esprit Saint. Non seulement la foi « cherche à comprendre » mais elle donne une certitude « plus grande que celle que donne la lumière de la raison »²⁵. On se demande donc où Hegel est-il allé chercher ce concept réducteur de la foi, si ce n'est probablement dans le funeste *Traité théologico-politique* de Spinoza (chap. 14) !

Le premier principe qu'enseigne la foi, celui d'un Dieu créateur, est implicitement exclu chez Hegel²⁶. Or c'est encore sa philosophie de l'art qui permet de l'attester le plus facilement. Puisque Hegel repousse toute réalité d'un Monde divin, le statut de la nature, si méprisé par lui, se trouve ramené à l'état d'objet matériel dépourvu de qualités et d'harmonie, il n'y a plus de Cosmos chez Hegel ! Aussi, affirme-t-il

que le beau artistique est supérieur au beau naturel parce qu'il est un produit de l'esprit. L'esprit étant supérieur à la nature, sa supériorité se communique également à ses produits²⁷.

Dans ces conditions, on devine que pour lui, la nature n'est pas une création de Dieu et qu'elle ne saurait être perçue comme une théophanie dans un contexte devenu étroitement anthropocentrique sinon « anthropo-théiste » pour reprendre la formule de Kojève. Il convient d'ailleurs que l'homme se dégage, pour Hegel, de sa fascination pour la nature dont on redoute qu'elle apparaisse comme un modèle indépassable de l'art humain et comme le signe visible d'une Sagesse qu'il faut désormais chercher à occulter. Ici, Hegel se démarque à peine de Kant pour qui, ni la beauté, ni le sublime ne sont considérés comme des « propriétés de l'objet » naturel²⁸. Ce dernier écrit par exemple :

Cela permet également de comprendre que ce qui est véritablement sublime doit être recherché seulement dans l'esprit de celui qui juge, et non dans l'objet de la nature ; et c'est le fait de juger de cet objet qui provoque cette disposition de l'esprit. Qui voudrait qualifier de sublime des masses montagneuses sans forme, amoncelées les unes

leçon ; dans ce texte, Hegel procède à une subtile corruption de saint Anselme.

25. *Catéchisme de l'Église catholique*, Pocket, 1999, p. 49-51.

26. J. d'Hondt parle justement de « l'idée d'une création divine qu'il refuse impavidement », *op. cit.*, p. 237.

27. Hegel, *Esthétique des arts plastiques*, Hermann, 1993, p. 35.

28. *Critique de la faculté de juger*, Folio, 1990, § 6, 17, 26. Hegel était indifférent à la beauté des Alpes !

sur les autres dans un sauvage désordre, et leur pyramide de glace où la mer sombre en furie, etc. ?²⁹

Il est déjà significatif que Kant prenne cet exemple de la montagne universellement considéré comme un symbole naturel d'élévation vers le divin, mais surtout, il est manifestement contradictoire de dire qu'elle est « sans forme » et d'utiliser le mot pyramide pour la décrire, sachant que celle-ci est bien une forme artificielle dont la structure triangulaire est précisément celle de la montagne !

Ce rejet viscéral de tout symbolisme rend donc impossible, chez Hegel, le moindre rapprochement avec la Franc-Maçonnerie que tente pourtant B. Pinchard (*MD*, p. 185-8), sachant que celle-ci repose entièrement sur la notion de symbole qui pour Hegel correspond à une forme d'expression primitive et grossière qu'il convient de dépasser. Il n'est donc pas possible de jouer sur tous les tableaux, ni surtout cohérent de vouloir ainsi tout rassembler ou plutôt mélanger, à moins de penser que « le philosophe est le maître des poisons » comme l'écrit ailleurs curieusement B. Pinchard³⁰...

Cet abandon d'un Cosmos ordonné est lourd de sens, car il passe nécessairement par une condamnation violente, chez Hegel, de ce qui constitue la matrice religieuse de l'Occident. Sa critique du judaïsme, déjà très présente chez Kant ou Fichte, est en effet un phénomène avéré qui heurte par sa brutalité, lorsque Hegel parle notamment de l'« existence animale, bestiale » des Juifs³¹ dans *L'esprit du christianisme et son destin*, où de « malformation »³², concernant le judaïsme lui-même. Or n'est-ce pas au fond la Révélation du Sinaï émanant d'un Dieu transcendant qui irrite tant Hegel au point d'y voir un « mensonge »³³ et dans

29. *Ibid.*, p. 197.

30. « Hiram, Zarathustra : la double rectification », *Villard de Honnecourt*, n° 82, 2012. Son rôle devrait être plutôt d'apporter une médecine capable de vaincre la maladie de Perreur.

31. Cité par A. Simhon dans son article « Une sombre énigme » ? *Archives de philosophie*, 2006/4-t. 69, p. 608. Voir aussi la classique *Histoire de l'anti-sémitisme* de L. Poliakov, Calmann-Levy, 1968, t. 3 (de Voltaire à Wagner), p. 192-207.

32. *Ibid.*, p. 609.

33. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Le Livre de Poche, 2003, t. 1, p. 125. Il s'agira au XX^e siècle d'« éradiquer le signifiant Dieu en supprimant des millions de corps » comme l'a très bien compris F. Meyronnis au sujet de la Shoah, dans *L'Axe du Néant*, Gallimard, 2003, p. 21.

celui qui la reçoit un faible d'esprit. Son attitude relève du sentiment d'aversion, comme le prouve aussi son traitement extrêmement superficiel de la kabbale et non d'un examen rationnel approfondi. Comme souvent, Hegel aborde sa documentation déjà pétrie de préjugés, puisque, toujours selon l'opinion de Kant, c'est l'homme qui donne sens aux choses ! La force d'attraction gravitationnelle de la matière noire hégélienne s'explique ainsi fort bien. Elle conforte la modernité dans son orgueil d'être l'acmé de l'Histoire mondiale et elle donne l'impression trompeuse d'une compréhension globale de celle-ci, de la naissance et de la mort des empires, favorisant une lecture profane de la succession des religions réduites à de simples étapes du développement de la conscience, comme plus tard un Ferdinand Buisson continuera de l'imaginer... Cette interprétation destructrice qui sécularise l'eschatologie se fera au prix d'un incroyable contournement de la question cosmologique, comme si Hegel ne voulait pas reconnaître le monde sensible pour ce qu'il est : un reflet du Monde Intelligible (*MD*, p. 173, n. 51). Cette incapacité morbide à la contemplation de la nature, n'est pas un fait sans conséquence. Non seulement il prive l'homme d'un accès privilégié au plan divin, mais surtout il le maintient dans l'illusion d'un univers autonome et insignifiant. Ce que veulent ignorer Hegel et ses agents, c'est la contingence radicale de celui-ci, sa complète dépendance ontologique. Pourtant la haine d'un secret divin dissimule chez nos philosophes une vague nostalgie du mystère qui débouche inévitablement sur une laïcisation de l'ésotérisme dont il fallait souligner ici la grande confusion.

Comme nous l'avions indiqué dans *Hermès trahi*, l'assimilation frauduleuse qu'opère Hegel entre sa conception de l'Esprit et le dieu Hermès « conducteur des peuples » (*La Raison dans l'Histoire*) dévoile tout le caractère parodique de sa machination spéculative, compte tenu justement du statut de Pôle universel d'Hermès que l'islam identifie à Idris/Hénoch. Or il convient de répéter ici que c'est précisément sa science qui est seule en mesure de révéler le véritable sens de la dissolution des formes : celle « de la révolution perpétuelle des réalités divines (*taqlīb al-ummūr al-ilāhiyya*) », c'est-à-dire de l'infinie diversité et de l'éternel renouvellement des théophanies »³⁴.

Patrick GEAY

Études critiques

André Kervella,
*Le mystère de la Rose Blanche :
Francs-maçons et Templiers au XVIII^e siècle,*
Éditions Dervy, Paris, 2009.

André Kervella s'est déjà bâti une solide réputation en tant qu'historien de premier plan et comme le plus fiable de la Franc-maçonnerie au 18^e siècle en France. Son ouvrage est donc le bienvenu et constitue un apport substantiel à ce qu'il a déjà publié.

Dans ses précédents ouvrages A. Kervella a démontré que la Franc-maçonnerie au 17^e siècle provenait des partisans du Roi Charles I^{er} et de la dynastie des Stuarts, et que l'exil des Stuarts après 1689 avait pour conséquence le développement d'une maçonnerie rivale chez les partisans Whigs de Guillaume III et de la succession hanovrienne. Il a également réfuté * l'idée selon laquelle la Franc-maçonnerie avait des liens avec l'ancien ordre du Temple, faisant des Francs-maçons les héritiers en ligne directe d'une tradition plus ancienne remontant au Moyen Âge. Kervella va désormais encore plus loin et démontre de manière convaincante que c'est Jacques III qui « encourage dans les années 1720, voire qui ordonne, la fondation du premier haut grade connu, le seul auquel s'applique d'ailleurs longtemps l'épithète écossaise..., dont le rituel est celui dit plus tard "de la Voûte" ou, en anglais, du *Royal Arch* ». Ainsi la Franc-maçonnerie continue d'être étroitement associée à la famille royale des Stuarts en exil et à ses partisans, les Jacobites, et ce sont les Francs-maçons jacobites qui ont revendiqué les premiers que leur ordre descendait directement de celui des Templiers. Kervella montre également que le désaccord personnel et politique entre Jacques III et son fils le Prince Charles (« le Prince Édouard »), qui démarra alors que ce dernier était à Paris en 1747, « rejaillit dans l'espace maçonnique », et signifie que le *Chevalier Élu*, « également conçu comme un quatrième grade, devient en quelque sorte collatéral du tout premier » (pp. 11-12. Voir également pp. 415-16, 418, 420-21).

* [Cette prétendue réfutation repose sur un postulat dont nous avons montré la faiblesse (LRA, n° 23) au sujet de l'hostilité générale dont fait preuve A. Kervella concernant les filiations traditionnelles, l'ésotérisme ou la dimension spirituelle du métier de bâtisseur (NDLR)].

34. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Gallimard, 1986, p. 202.

Ces idées ne seront pas les bienvenues pour ces historiens qui s'accrochent toujours à l'idée que la Franc-maçonnerie spéculative fut fondée par la Grande Loge de Londres en 1717 et associée en conséquence aux pro-hanovriens pendant la période dite des Lumières. Certains universitaires qui se proclament plus « scientifiques » que Kervella (p. 172) minimisent ou encore dénie la contribution des Stuarts et des Jacobites dans le développement de la Franc-maçonnerie en France (et ailleurs). Les historiens de cette tendance sont convaincus que les grandes lignes de l'histoire maçonnique sont déjà bien établies, aussi pensent-ils pouvoir légitimement ignorer toute évidence documentaire contredisant leur interprétation et dénoncer comme hérétique, car usant d'une méthodologie défectueuse, tout historien faisant référence à ces éléments de preuve.

Par bonheur pour le lecteur objectif, André Kervella approche le sujet avec une plus grande ouverture d'esprit, sans être gêné par des engagements idéologiques préconçus, et avec une implication moins émotionnelle. Il laisse les archives parler d'elles-mêmes, même lorsqu'elles contredisent la version orthodoxe ou « officielle » de ce qui aurait pu se passer pendant le 18^e siècle. De plus, ses écrits, comme ceux de Marsha Keith Schuchard, sont en accord avec ce que nous savons désormais du mouvement jacobite. Il n'est pas surprenant qu'il ait étudié attentivement les *Stuart Papers* au Château de Windsor, et fait bon usage des informations qu'il y a découvertes. Ses critiques, qui n'ont pas étudié ces documents, sont placés dans une position qui n'est évidemment pas à leur avantage.

Deux réserves mineures pourraient être exprimées concernant ce livre. Il contient des erreurs factuelles concernant la communauté jacobite en exil et en particulier la cour de Jacques II et Jacques III. Il ne parvient pas également à utiliser systématiquement de manière correcte les noms britanniques et irlandais. Cependant, aucune de ces réserves n'invalide de quelque manière que ce soit les thèses principales d'André Kervella concernant l'introduction de ce quatrième haut-grade connu sous le nom de Maître Écossais pour les jacobites et les aristocrates français pro-jacobites, et la complication que le désaccord entre le Prince Charles (« le Prince Édouard ») et son père le Roi Jacques III a causé à la compréhension de l'histoire de la Franc-maçonnerie. Il y a également deux erreurs précises qui doivent être identifiées parce que les futurs historiens de la Franc-maçonnerie doivent en avoir conscience. La première concerne Andrew Ramsay. Il y avait en fait deux Écossais qui vivaient en France sous ce même nom. Le premier était le Chevalier Andrew Ramsay, aux sympathies jacobites affichées et en exil volontaire, qui est devenu un Franc-maçon célèbre. Il visita la cour de Jacques III à Rome en 1724 et reçut le titre honoraire de Précepteur du prince de Galles (âgé alors seulement de trois ans). Le second était un soldat, également appelé Andrew Ramsay, qui s'exila en 1716 après

l'échec du soulèvement jacobite en Écosse. Il visita la cour de Jacques III à Rome en 1725-26, et fut placé sur la liste des lieutenants-colonels à Saint-Germain-en-Laye en 1731. Kervella n'est pas le premier à confondre ces deux personnages (voir par exemple pp. 62-63, 107, 235). Au regard de l'importance du vrai Chevalier Ramsay, il est nécessaire de clarifier ce point.

La seconde erreur concerne l'utilisation du nom « le prince Édouard » dans une lettre écrite par le comte de Clermont, que Kervella soutient comme étant une référence à Jacques III (pp. 13, 290, 306). Il précise que « il est fréquent de trouver dans les archives du siècle des appellations qui, pour être différentes, désignent cependant toujours Jacques III : le Prétendant, le Chevalier de Saint-George (sic), le prince Édouard ». Il n'y a pas de controverse possible avec les deux premières appellations. Le roi était en effet fréquemment désigné par ces deux noms, le premier après 1714 et le second après 1708. Mais après vingt ans de recherche dans les archives en France, en Italie et en Grande-Bretagne, nous ne nous souvenons pas, pour notre part, avoir rencontré une seule allusion faisant du Roi Jacques III le « prince Édouard ». Il est inconcevable que le comte de Clermont ait pu faire référence à Jacques III autrement qu'en parlant du Roi, du Prétendant ou du Chevalier, ou qu'il aurait pu utiliser un autre nom que Jacques. C'est un point capital parce que c'est en attribuant par erreur ce nom que Kervella soutient que Jacques III était sans aucun doute possible un Franc-maçon. Nous ne savons pas si le roi était un Franc-maçon ou pas. Il aurait pu l'être, et la thèse de Kervella présuppose qu'il l'était. Mais peu de personnes seront convaincues qu'il était Franc-maçon au seul argument que le « prince Édouard » était Jacques III plutôt que son fils.

Toutefois, *Le mystère de la Rose Blanche* présente une thèse très convaincante. Un de ses arguments majeurs est que les historiens de la Franc-maçonnerie n'ont pas compris la signification du développement de la Grande Loge de France entre 1737 et 1743. Comme la position des Jacobites en France et la création du haut-grade de Maître Écossais sont intimement liées à son évolution, il sera utile de les résumer ici.

En juin 1736, le 5^e comte de Derwentwater, un ami proche de Jacques III qui vivait avec sa famille à Rome depuis 1727, quitta les États Pontificaux pour se rendre à Paris. Peu de temps après son arrivée, le 27 décembre 1736, Derwentwater fut élu Grand Maître de la Grande Loge de France. En mars 1738, cependant, il fut remplacé par le duc d'Aumont, après quoi il quitta Paris et alla vivre à Saint-Germain-en-Laye.

Comment devons-nous interpréter ces événements ? Les historiens ont avancé qu'il y avait une lutte de pouvoir entre les Francs-maçons jacobites et hanovriens, d'abord en Angleterre et ensuite en France. En 1723, les hanovriens avaient réussi à défaire et à évincer les jacobites de la Grande Loge d'Angleterre nouvellement créée, après quoi ils ten-

tèrent de prendre le contrôle et de diriger la Franc-maçonnerie en France. C'était pour empêcher cela que Derwentwater quitta Rome et vint à Paris où il fut élu Grand Maître par une faible majorité pro-jacobite. Cependant, le Cardinal Fleury, dont la politique étrangère était pro-hanovrienne, décida d'intervenir contre les jacobites. En mars 1737 il interdit à la Grande Loge de se réunir avec Derwentwater comme Grand Maître. En août 1737 il ordonna à la police de faire une descente à la Grande Loge, et il usa de son influence auprès des Francs-maçons français pour faire remplacer Derwentwater par le duc d'Aumont comme Grand Maître. En conséquence, Derwentwater se retira à Saint-Germain-en-Laye (avec le Chevalier Ramsay) et créa là un quatrième grade réservé aux jacobites. Quelques années plus tard, en décembre 1743, la Grande Loge de France pro-hanovrienne jugea que le grade supérieur de Maître Écossais devait être proscrit.

Un des grands mérites du *Mystère de la Rose Blanche* est de nous fournir, enfin, un compte-rendu exact de ce qui s'est passé vraiment à Paris entre 1737 et 1743 (et au-delà). André Kervella a mis en avant une interprétation différente qui de notre avis est beaucoup plus convaincante.

Kervella ne conteste pas qu'il y eut une rivalité et même une guerre entre les Francs-maçons jacobites et hanovriens. Mais il soutient que les Francs-maçons français étaient pour une écrasante majorité pro-jacobites et que d'autres explications sont ainsi nécessaires si nous voulons comprendre les trois faits suivants : la décision de Derwentwater de quitter Rome, l'attitude du Cardinal Fleury, et le tiraillement au sein de la Grande Loge de France.

Se fondant sur une lettre écrite par le Chevalier Ramsay, Kervella souligne que la raison qui conduisit Derwentwater à quitter Rome pour rejoindre Paris n'était pas de contrer les Francs-maçons pro-hanovriens, mais plutôt de soutenir ses compagnons jacobites qui essayaient de limiter l'expansion rapide de la Franc-maçonnerie. Comme le dit Kervella, il n'aimait pas « la montée soudaine et rapide de leurs effectifs, qui donne tant de publicité aux loges bleues de Paris » et « le risque que génère l'existence d'un trop grand nombre » de Francs-maçons. En d'autres termes, la Franc-maçonnerie en France cessait d'être réservée à un certain rang social. Pour citer une phrase caractéristique de Kervella, « des secrétaires d'État, oui ; des joailliers du Pont-au-Change, non » (p. 187). Or, pour citer Ramsay, « Milord comte de Derwentwater... voulut ramener ici tout à son origine, et restituer tout sur l'ancien pied » (p. 132).

Selon Kervella, Fleury « est agacé par les rivalités entre les jacobites et hanovriens qui résident à Paris », et « en réalité, nous n'observons aucun clivage de cette nature au sein de l'institution maçonnique en France » (p. 142). Fleury s'est opposé au fait que « les partisans français des jacobites soient plutôt proches de ministres et hommes d'influence

opposés à sa manière de concevoir les relations internationales, ensuite que les loges se présentent du même coup comme une concentration de nobles ou de hauts bourgeois peu dociles à son égard ». C'est pour cette raison qu'il décida de faire remplacer Lord Derwentwater comme Grand Maître (pp. 142-43 ; voir également p. 187).

Compte tenu de l'hostilité du Cardinal Fleury il était ainsi politiquement plus prudent pour la Grande Loge de France d'élire un noble français important et influent (pro-jacobite) comme Grand Maître plutôt qu'un étranger (jacobite) vulnérable. Pour cette raison Derwentwater aura comme successeur le duc d'Aumont, le duc de Villeroy, le duc d'Antin en 1740 et le comte de Clermont en 1743. Mais ce remplacement par d'autres personnalités n'était pas pour autant une victoire pour les pro-hanovriens.

C'est cette question de rang social qui explique ainsi l'origine de l'écossisme car l'opinion de Derwentwater était partagée par le duc d'Antin et de l'avis de ce dernier, « le succès de la maçonnerie auprès de petits bourgeois ne peut que la dénaturer ». La solution était par conséquent simple : « il faut évincer ces petits bourgeois » en créant ou consolidant « une version de la maçonnerie qui serait plus surveillée que l'ancienne ; et c'est donc celle de l'élite écossaise » (p. 296). Le grade de Maître Écossais fut ainsi créé par Derwentwater, Ramsay et d'autres jacobites, mais il était accessible à des Francs-maçons français d'un statut social suffisamment élevé. Comme le dit Kervella, « rien n'est plus certain qu'un quatrième grade soit pratiqué par des hommes liés aux jacobites, et par les jacobites eux-mêmes » (p. 224. Voir également pp. 196-97 et pp. 290-91).

Cela nous amène à ce qui s'est réellement passé en décembre 1743. André Kervella a raison de dire que « la plupart des historiens partent de l'idée que la protestation de 1743 a émané des Frères les mieux placés de la hiérarchie française », et que ces historiens « se trompent ». Il explique que, à la suite de la mort soudaine du duc d'Antin, quand « les dirigeants de la Grande Loge – nobles et militaires – sont indisponibles parce qu'ils sont aux armées » (p. 417), « des vénérables de loges parisiennes expriment leur agacement devant l'existence de maîtres écossais qui les regardent de haut, de très haut ». Mais, et ce point a son importance, « les protestataires ne sont guère représentatifs de l'Ordre » parce qu'à cette époque « la fine fleur de la maçonnerie parisienne, composée de nobles, n'est pas à Paris, précisément à cause de la guerre » de la succession autrichienne. C'est en leur absence que les « vénérables parisiens » tinrent l'assemblée générale qui établit « l'article coléreux contre les Maîtres écossais », à laquelle le Grand Maître en chaire (Jean-Christophe Baur) a répondu en convoquant dès le lendemain une minorité de « vénérables » jugés plus fiables qui élisent le comte de Clermont comme le nouveau Grand Maître (p. 297).

C'est ici, d'ailleurs, que nous avons l'explication la plus convaincante

de ce qui se passa réellement en décembre 1743. Kervella ne nous laisse aucun doute : « il suffit que le prince (sic) de Clermont soit élu à la tête de l'Ordre le lendemain de leur putsch manqué pour que reprenne le cours normal des choses ». La protestation de l'assemblée générale a été annulée parce que, selon l'opinion de Clermont, « la vocation de l'Écossisme est d'accueillir des initiés ayant fait l'objet d'une sélection sévère » (p. 417. Voir également p. 208).

En clarifiant les événements de 1737-43, et en présentant la « documentation... témoignant de la réalité de la revendication templière au cœur de la tendance jacobite » (pp. 12-13), André Kervella a considérablement apporté à ce qu'il avait déjà publié, et a changé notre compréhension de la Franc-maçonnerie en France au 18^e siècle. Il explique que « pour éviter des redondances fastidieuses par rapport aux ouvrages déjà publiés sur ce sujet, les chapitres qui suivent sont voulus aussi synthétiques que possibles », et que pour cette raison « les lecteurs soucieux de détails et de références documentaires peuvent se reporter à » ses précédents ouvrages (p. 17). Ceci est parfaitement compréhensible, mais cela signifie que certaines assertions contenues dans ce livre sont étayées par des notes de bas de page, alors que d'autres non. Il aurait certainement été préférable d'inclure des références complètes aux précédents livres de Kervella dans les notes de bas de page.

Selon nous, il est maintenant nécessaire de réaliser un vrai travail de synthèse pour présenter les résultats de ses recherches dans un récit simple. Parce qu'il est nécessaire de réfuter des opinions précédemment établies et de présenter toutes les preuves pour étayer sa relecture de l'histoire maçonnique, les livres de Kervella ne sont pas toujours très faciles à lire. Un travail relativement plus court, écrit avec la confiance et la connaissance que ce qu'il dit est juste, nous rendrait à tous un grand service.

Edward CORP

Professeur des Universités, Université de Toulouse
(Traduction de l'anglais par D. Taillades)

**

Dominique Jardin,
Le Temple ésotérique des Francs-Maçons,
Jean-Cyrille Godefroy, 2012.

Disons-le sans détour : la perspective universitaire revendiquée par Dominique Jardin, dans le sillon d'Antoine Faivre, ne sert en fait ici qu'à légitimer une idéologie laïque visant à ruiner la véritable signi-

fication ésotérique du Temple maçonnique. Cette vision partisane, qui cherche à couper par tous les moyens la Franc-Maçonnerie de ses origines opératives et à mettre de la confusion là où les choses furent un temps clarifiées par René Guénon, doit être dénoncée car le sceau de la science n'est ici qu'un leurre.

L'auteur part du postulat que la Maçonnerie moderne est issue d'une reconstitution sans filiation rituelle et spirituelle. Ce point lui semble acquis sans l'ombre d'un doute. Nous sommes donc ici dans la droite lignée de la théorie de l'emprunt d'Eric Ward. Sa démarche se veut une approche globale croisant des champs religieux, ésotériques et opératifs (p. 23), pourtant l'histoire de la spiritualité et de la religion en Occident, mais aussi celle du métier, sont les grandes absentes de cet ouvrage. Dès lors, comment croiser des champs qui n'ont pas été investigués ? Quelques *Old Charges* seront bien entendus convoqués, en saupoudrage seulement, pour justifier un « socle opératif » imprégné de références religieuses (p. 61) car selon notre auteur : « construire une tradition nécessite de l'enraciner dans une origine afin de lui conférer une légitimité » (p. 83). Il survole les rituels avec des représentations de temples, du 18^e et 19^e siècles, pour étudier presque exclusivement les hauts-grades. Il fait ainsi fi des trois premiers grades dont la symbolique lui échappe totalement. Sa conception anti-traditionnelle du rituel témoigne de cette mentalité qui mélange un ensemble de termes indistinctement. Il soutient en effet que le rituel d'ouverture peut « se comprendre comme un rituel de magie cérémonielle » (p. 56) ou encore que « les cérémonies rituelles maçonniques s'apparentent à la magie cérémonielle tandis que d'autres aspects ressortissent à la notion de para-théurgie telle que définit par R. Dachez » (pp. 161-162). Ce dernier est qualifié de « guide très sûr » (p. 147, note 26) alors que *LRA* a régulièrement mis en exergue ses faiblesses méthodologiques, ses carences historiques et ses partis-pris. Mais notre auteur va encore plus loin dans la confusion des genres puisqu'il n'hésite pas un instant à écrire que les cinq points du compagnonnage « vien[draient] peut-être de pratiques liées à la sorcellerie, fréquente en Écosse » (p. 85). Ce mélange des genres vise sournoisement René Guénon et tout le travail de clarification terminologique et typologique qu'il entreprit en son temps.

Évoquant Sagesse / Force / Beauté il fait coïncider les deux premières qualités aux colonnes J et B et la troisième au centre du tableau (p. 37). Or, la Sagesse est l'attribut du Vénérable Maître, la Force celui du 1^{er} Surveillant et la Beauté celui du 2nd Surveillant. L'auteur fait ici une confusion avec la signification du mot d'apprenti dont il dira plus tard, à tort, qu'il s'agit de T (p. 143). Or, T est le mot de passe du troisième grade. Il considère l'arithmologie maçonnique comme peu élaborée et participant « souvent d'une justification mathématique assez simple de considérations assez vagues » (p. 56) ce qui démontre à quel point l'Art

de bâtir lui est étranger. Lorsqu'il évoque rapidement la quadrature du cercle, il n'y relève qu'une problématique opérative de surfaces et de périmètres. Il commet de plus l'erreur commune qui consiste à penser qu'il s'agit de passer d'une forme carré à celle d'un cercle (p. 196). La démarche maçonnique serait, selon lui, une invitation à parcourir mentalement et donc de manière spéculative [*sic*] le Temple de Salomon (p. 32). Or, la méthode maçonnique vise à dépasser la simple spéculation et donc le mental. Nous conduisant dans la quête des origines de cette tradition « inventée » [*sic*], Dominique Jardin soutient que le tombeau d'Hiram préserverait le « savoir initiatique » et que le « mot de maître » prononcé devant le cadavre d'Hiram synthétiserait ce savoir (p. 84). Non seulement il ne fait aucune différence entre « savoir » et « Connaissance » mais de plus il n'a pas fait sienne la symbolique du passage par la tombe. H. Corbin, dont il cite le recueil *Temple et Contemplation*, en donnait pourtant une explication magistrale !

L'auteur ne semble pas être intrigué outre mesure par le fait incongru que des progressistes protestants, ces « inventeurs » de la Franc-Maçonnerie spéculative, auraient pioché abondamment dans l'iconographie catholique du 16^e siècle (p. 96). Ainsi, le motif du cœur serait présent dans la tradition maçonnique grâce à Ignace de Loyola et aux jésuites qui l'ont diffusé (p. 97) ! Il faut souligner que l'auteur voit dans le symbolisme maçonnique une machine à « recycler » des symboles « périmés » dans d'autres champs et « ceci dans une logique de la construction d'une tradition sur le mode ésotérique » (p. 208). Alors que nous sommes à une époque où l'image et l'idolâtrie sont combattues par les Protestants, Désaguliers et ses amis auraient fabriqué des rituels puisant dans l'iconographie catholique et récupéré des « matériaux de réemploi dans la construction de son propre discours historique, bref de sa tradition » (p. 114). Pourquoi Anderson a-t-il alors gommé ensuite tous les aspects catholiques des rituels ? L'auteur note que la légende d'Hiram « apparaît » dans un contexte où Catholiques et Protestants se déchirent sur le sujet des reliques soulignant même que : « tout cela prend une étrange dimension si on replace ces pratiques dans la perspective et le contexte des débats sur les reliques » (p. 240). C'est d'autant plus étrange, en effet, quand on sait que la légende d'Hiram est une épopée, c'est-à-dire un jeu scénique permettant de conférer des connaissances initiatiques... en résumé un culte des images ! N'est-il pas alors curieux que des Protestants, qui combattent bec et ongle l'idolâtrie, puissent avoir créé un tel grade ?

Lorsque l'auteur évoquera l'architecture et les opératifs ce sera pour soulever l'intérêt manifeste pour le Temple de Salomon au Moyen Âge, puis pour le Temple d'Ézéchiel, sous l'impulsion de Villalpando qui influencera la Contre-Réforme (p. 203). Notre historien nous fait ainsi un condensé de l'histoire de l'architecture de l'Europe en quelques lignes alors que de la Réforme aux temps modernes plusieurs types d'archi-

tecture vont s'opposer en Europe. Cela sera d'ailleurs très net en Angleterre quand les influences néerlandaise puis allemande viendront stopper l'élan architectural impulsé par les Stuarts. Il est certain que l'étude approfondie de la guerre qui a été menée contre le métier conduirait à remettre en question les thèses de notre auteur.

Enfin, la conclusion de cet ouvrage évoque les « gardiens du temple » qu'il ne faut bien entendu surtout pas mettre en relation avec les Templiers puisque ces rapports seraient eux aussi « imaginaires », il s'agirait de mythes, « un point de fixation à la résistance contre le désenchantement du monde » (p. 250). Là encore, sous le manteau scientifique, on exclut toute une problématique historique en quelques lignes et on ignore certains travaux...

Le lecteur attentif aura bien compris que les travaux de René Guénon sont la cible cachée de ce livre. De plus, il aura constaté que l'ouvrage de Patrick Geay, *Mystères et significations du Temple maçonnique*, n'est pas cité alors qu'il est très certainement connu de Dominique Jardin... qui a bien évidemment dû le lire dans le cadre de ses recherches scientifiques rigoureuses. Mais il faut dire qu'il met sérieusement à mal ce *Temple ésotérique des Francs-Maçons* qu'on essaie ici de nous faire avaler avec un label scientifique. Si ce livre possède tous les appareils d'un travail académique il ne s'agit pourtant que d'une imposture servant à promouvoir le parti-pris idéologique d'une coterie.

John ATWORK

*
**

David Bisson,
René Guénon. Une politique de l'esprit,
Pierre-Guillaume de Roux, 2013.

Bien que l'Auteur ne l'indique pas, ce livre est sans doute la reprise d'une thèse soutenue en 2009 à l'EPHE sous la direction de Ph. Portier et intitulée : *Une politique de la Tradition au XX^e siècle. Fondements et usages de la pensée de René Guénon (1910-1980)*.

Sous prétexte de montrer l'influence de cette œuvre sur ses lecteurs connus, on devine assez rapidement qu'il s'agit de façon perfide d'insinuer, par une série de collages pernicieux, l'existence d'un lien entre Guénon, l'occultisme et l'extrême droite ! Comme nous l'avons montré autrefois (*LRA*, N° 16) cette pratique éculée vise moins à donner une connaissance exacte de Guénon qu'à produire chez le lecteur ignorant une sorte de répulsion dont on espère qu'elle l'empêchera d'accéder à une vraie compréhension de sa pensée.

Alors qu'on attend d'un travail universitaire une rigueur et une précision sans faille, on découvre ici qu'il s'agit de manipuler les sources afin d'imposer une vision tronquée, idéologique d'une œuvre qu'il est inacceptable de défigurer ainsi avec autant de malignité. Car non seulement Guénon a très tôt combattu l'occultisme pour son manque de sérieux, mais sur le terrain politique, il n'y a strictement rien dans ses écrits qui permet de justifier un rapport quelconque avec la droite, extrême ou non, sachant que cette notion n'apparaît que pendant la révolution et que la position de Guénon concernant la question du pouvoir s'appuie sur des principes et des formes très antérieurs à cette période. Le livre dans lequel ce sujet est abordé : *Autorité spirituelles et pouvoir temporel*, est du reste à peine analysé par D. Bisson (p. 70) !

Les procédés malhonnêtes de ce dernier se perçoivent dès l'introduction (p. 9), lorsqu'il cite *Les Antimodernes* d'A. Compagnon pour justifier l'idée que Guénon serait « un moderne malgré lui » comme le dit cet auteur de certains écrivains évoqués dans son livre où, notons-le, Guénon n'est pas cité une seule fois ! Même méthode avec *L'invention de la tradition*, ouvrage dirigé par Eric Hobsbawm, qui sert ici à justifier (p. 11) le fait que Guénon aurait inventé sa conception de la tradition alors qu'il ne fait jamais que s'appuyer sur les données spirituelles les plus fiables, sachant que de son côté, l'historien marxiste parle de tout autre chose : des commémorations publiques, telles le 14 juillet ou encore, des Jeux olympiques créés en 1896 !

Faut-il encore répéter que selon Guénon la Tradition primordiale correspond au *Sanātana Dharma* comme il le dit lui-même (*Études sur l'hindouisme*, p. 112) et qu'elle « est la source première et le fond commun de toutes les formes traditionnelles particulières ». Guénon n'invente rien, il ne fait que restituer une doctrine sacrée qui n'appartient à personne. C'est pourquoi la notion de système, que Bisson cherche constamment à plaquer sur ses écrits lui est au contraire tout à fait étrangère. On se demande d'ailleurs si ces auteurs mal intentionnés (comme Olender ou van Win) font exprès de ne pas comprendre et de déformer ses propos ou s'ils sont incapables de saisir un sens qui manifestement leur échappe souvent ! Par ailleurs, Guénon n'est pas responsable des compromissions politiques d'Evoa, Éliade ou Douguine et vouloir associer son œuvre aux engagements fascistes de ces derniers, du simple fait qu'ils l'ont lu est une faute sinon un scandale.

Cette compilation répétitive d'informations déjà connues qui accumule les notices biographiques et dont on a du mal à saisir le plan anarchique donne même l'impression d'une réplique du *Dossier H*, de triste mémoire, publié en 1984 par J. de Roux, mère de l'éditeur du présent livre...

D'un côté, il s'agit d'empêcher toute influence possible de Guénon sur le christianisme en trahissant sa perception réelle de cette tradition et de l'autre, il s'agit de remplir des pages sur l'itinéraire des uns et des

autres : Corbin, Schmitt, Abellio pour finalement aboutir au constat qu'ils sont assez éloignés de son œuvre ! Mais en rappelant inutilement les âneries de Pauwels (p. 436) ou les extravagances de Mutti, D. Bisson jette le trouble et c'est tout ce qui lui importe. Il y avait là de quoi séduire les animateurs de Radio courtoisie, qui l'invitèrent et dont il faut en un sens se réjouir de l'antipathie, normale, envers Guénon !

Le dossier G. Durand que Bisson cherche visiblement à réhabiliter de manière très incomplète est abordé sans référence précise à notre livre *Hermès trahi* qu'il connaît pourtant. L'omission volontaire de certaines sources gênantes, telles le livre de J.-L. Gabin sur Danielou, sans parler des articles de *La Règle d'Abraham* qu'il n'ignore pas non plus, montre à quel point son but est idéologique et non scientifique. Cette dissimulation lui permet à l'occasion de chaparder une référence sans donner sa source, ainsi qu'il le fait au sujet de Zamiatine (p. 114, 180) que nous avions cité au début d'un article sur Taguieff (*LRA*, N° 22)... Le « silence entendu » que Bisson reconnaît autour des écrits de Guénon (p. 379) continue ainsi d'être entretenu de façon concertée !

L'évocation du cercle Eranos, dont G. Durand se demandait s'il était « divin » (p. 416), révèle une complicité à l'égard d'un milieu qui prétendait resacraliser le monde... avec Jung (p. 415), mais là, Bisson acquiesce. Alors que Guénon est stupidement qualifié d'utopiste (p. 488), J. Borella est l'auteur (p. 478) d'un « ouvrage essentiel » (*Esotérisme guénonien et mystère chrétien*) dont nous avions aussi montré à l'époque les grandes faiblesses (*LRA*, N° 6), etc.

La méthode de J.-P. Laurant, que Bisson prolonge ici très scolairement, consiste en une apparente sociologie descriptive visant en réalité la dépréciation globale d'une œuvre dont on veut dissimuler la profondeur et la vraie portée intellectuelle. C'est ainsi que la teneur doctrinale des écrits de Guénon est systématiquement occultée au profit de rapprochements incongrus avec des auteurs douteux qui ne l'ont pas compris. Mais qu'importe, le mal est fait, la technique de l'amalgame fonctionne toujours, elle ne trompera que les naïfs et les sots.

Notons enfin un point important. Comme souvent, la critique de la modernité est mise ici en avant pour privilégier chez Guénon ce qui pourrait le rapprocher de manière trompeuse des milieux conservateurs en utilisant bien sûr le mot épouvantail : réactionnaire. Or il s'agit en fait d'un aspect secondaire. L'essentiel pour Guénon étant surtout de rétablir la Connaissance spirituelle et les voies qui conduisent à la Vérité. Aussi, ceux qui ont cru pouvoir agir sur le monde sans passer par là se sont trompés, comme le montre en un sens, à son insu, cet ouvrage.

P. Geay

Comptes rendus

Marie-Anne Vannier (s. la dir.), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, 2009.

Dans ce troisième volume publié au Cerf associant précisément Eckhart et Cues, l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans (université de Metz) et l'Institut für Cusanus Forschung de Trèves, rassemblent onze études qui, on le notera, abordent séparément ces deux auteurs sans donc jamais les comparer !

Un des aspects les plus importants de la doctrine d'Eckhart, rappelé ici, est que dans son Essence la Dêité est au-delà de la différenciation des Personnes (p. 45) dont la distinction ne survient que dans le processus de création. Pure intellectualité, la Dêité incréé, contient et connaît tout le créé, toutes les créatures « en tant qu'elles sont Dieu » (p. 104). La Vie et l'Être sont donc Un, sous des formes et des modalités multiples. L'univers visible et invisible est cette « ébullition » du bouillonnement comme « fond incréé de Dieu » (p. 106). D'où cette indispensable opposition entre Eckhart et Hegel que montre Y. Meessen avec beaucoup de justesse. Dieu est le temps, il n'a pas besoin du temps pour advenir, ni de l'Histoire pour atteindre la science des « raisons éternelles des choses », qu'il porte en Lui dès l'origine !

Autre problème, concernant Cues cette fois, l'idée capitale d'un « plan divin interchangeable de toutes choses » (p. 162) est incompatible avec l'éloge suspect de la liberté auquel se livre W.E. Euler, s'appuyant sur le Cusain. La réalité d'un plan divin et d'une prédestination, omniprésente dans l'Évangile, fait du déploiement temporel et historique des créatures un flux ontologique préordonné et déterminé. Il n'y a donc pas d'autonomie existentielle du monde. La notion de liberté humaine soutenue par Cues (p. 141) n'apparaît au final pas si différente de celle « de nos contemporains », contrairement à ce qu'affirme Euler.

Elle semble à l'inverse confirmer son statut de « précurseur de la philosophie moderne » (M.-A. Vannier, p. 11).

P. GEAY

*
**

Jean-Louis Gabin, *L'hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou*, Cerf, 2010.

Dans ce livre courageux et salutaire l'A. met en évidence les faiblesses d'une œuvre à laquelle il accorda autrefois, avec beaucoup d'autres, une confiance imméritée, au point de désavouer lui-même les textes favorables qu'il avait consacrés à A. Daniélou (1907-1994). Si un lecteur exigeant avait la possibilité, depuis longtemps, d'observer les graves insuffisances de ce dernier, son approche superficielle et approximative des doctrines orientales, son côté mondain et narcissique, sa tendance à l'incohérence, J.-L. Gabin a ici le grand mérite d'apporter des éléments moins connus sur le cas Daniélou ! Usurpateur, plagiaire de Guénon, hostile aux monothéismes, il donnera une version déformée de l'enseignement du grand maître hindou Karpâtrî (1907-1982), tant sur le plan spirituel que politique. Daniélou sera aussi à l'origine d'une interprétation sensualiste et naturaliste du Linga de Siva particulièrement significative. Car s'il paraît avoir compris que « la vulve et le phallus sont la représentation, le symbole des principes qui causent la formation du monde » (cit. p. 370), il ne semble pourtant pas avoir bien saisi que l'anatomie sexuelle masculine dépendait entièrement, jusque dans les détails, d'un prototype divin à la fois très simple évoquant la fonction axiale d'Unité et complexe, puisque sa construction architecturale symbolise en particulier la Trimurti, le monosyllabe AUM, ainsi que l'union créatrice permanente avec la Yoni. Le caractère érotique de ces figures, s'il ne peut être exclu, doit avant tout correspondre à un théomorphisme faisant de l'humain une image du divin et non l'inverse, rendant impossible tout anthropomorphisme.

L'autre aspect important de ce travail est qu'il révèle une proximité entre Karpâtrî et Guénon (p. 114) dont on comprend mieux pourquoi l'œuvre fut rejetée par l'orientalisme officiel, alors que Daniélou fut au contraire honoré et soutenu, comme le prouvent les différents postes qu'il a obtenus durant sa carrière, ainsi que son amitié avec L. Renou qui détestait Guénon (p. 248) !

S'appuyant sur les travaux de X. Accart, J.-L. Gabin termine très utilement son ouvrage sur la scandaleuse accusation d'extrémisme de droite dont Guénon fut victime jusqu'à nos jours et qu'il compare à celle qui toucha de la même façon Karpâtrî, par la faute de Daniélou !

On devine ici d'obscurités stratégies diffamatoires qui auront, en vain, tenté aussi d'empêcher la publication de ce livre...

P. GEAY

*
**

Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher. Le théâtre du monde*, Imprimerie nationale, 2009.

Ce très beau volume orné de nombreuses et magnifiques gravures du XVII^e siècle évoque l'étrange figure du jésuite A. Kircher (m. 1680), savant polyglotte, mathématicien, pionnier de l'égyptologie, musicien, concepteur de machines optiques ancêtres des sujets aujourd'hui géologues... dont la curiosité était sans limite. Hermétiste chrétien, il s'intéressa aussi de près à la kabbale et s'inscrivait dans la perspective de la *prisca theologia* (théologie première) d'après laquelle il existe une sagesse commune aux différents peuples (p. 59) dont Adam (p. 99) représente l'origine, instruit qu'il était de « chaque secret de la nature ».

Dans un encadré (p. 182) consacré à ses liens avec l'occulte, J. Godwin aborde les rapports de Kircher avec des sujets aujourd'hui déconsidérés comme l'astrologie ou l'alchimie, en des termes qui auraient gagnés en précision afin de mieux situer ses véritables positions. Il est en effet curieux de vouloir établir une distance entre l'érudit et ces anciennes doctrines, alors qu'il reconnaissait manifestement les vertus des planètes et les influences stellaires (p. 275) !

Malgré des réticences possibles à l'égard de certains aspects de la magie, il nous semble très difficile d'affirmer comme le fait J. Godwin qu'il n'était lié à aucun courant ésotérique, dans la mesure où son attrait incontestable pour ce domaine se révèle à chaque instant dans cet ouvrage très riche. Ses recherches sur l'arithmologie, l'arbre séphirothique (p. 278), ses comparaisons entre Apollon et Metatron par exemple (p. 268) montrent au contraire que, loin de tout syncrétisme, Kircher était capable de voir au-delà des apparences en cherchant à mettre en évidence des liens profonds entre les différentes traditions spirituelles. Il est d'ailleurs à ce sujet assez incroyable qu'A. Faivre n'ait pas parlé de lui dans son étude sur l'histoire de la notion de Tradition (*Aries*, 1999). Cette vision générale de Kircher, assez exemplaire malgré ses défaillances, dont on voit qu'elle était et reste parfaitement compatible avec le christianisme, semble donc gêner certains chercheurs que dérange, à titre personnel, une « hypothétique Unité » (Faivre) pouvant mener vers la reconnaissance de cette Vérité universelle dont on redoute la souveraine autorité et sans doute aussi le pouvoir de dissolution des fantaisies individuelles !

P. GEAY

*
**

Stéphane François, *L'Ésotérisme, la tradition & l'initiation. Essai de définition*, éditions Grammata, 2011.

Les ouvrages précédents de S. François – tel *Les Néo-paganismes et la Nouvelle Droite* (1980-2006) (Archè, Milano, 2008) – offraient nombre d'éléments factuels qui permettaient de cerner les ramifications mal

connues de la « Nouvelle Droite » et des mouvances « néo-païennes » manipulant les références traditionnelles dans la littérature, la « subculture jeune » et la BD. On aurait donc pu s'attendre à ce que cet « essai de définition » établisse une ligne de démarcation claire entre l'ésotérisme, la tradition et l'initiation, et leur caricature ou leur parodie. Il n'en est rien, bien au contraire.

En effet, sans s'en expliquer, S. François prend d'emblée le parti d'amalgamer R. Guénon et J. Evola, dont les divergences et même l'opposition ont été très bien mises en évidence ces dernières années : d'abord par P. Geay, dans son « René Guénon récupéré par l'Extrême-Droite » (*LRA* N° 16, décembre 2003), puis par A. Lefranc, dans son « Julius Evola contre René Guénon » (*LRA* N° 21, juin 2006).

S. François, qui citait pourtant l'article de Geay dans une publication de 2009, affecte ici d'ignorer ces études. Et il ne mentionne pas davantage le *Guénon ou le Renversement des clartés* de X. Accart, où figurent des passages aussi limpides et irréfutables que celui-ci :

Loin d'être anecdotiques, les divergences doctrinales entre Guénon et Evola étaient si profondes que le métaphysicien refusa d'accueillir les ouvrages du baron sicilien dans la collection « Tradition ». Or c'est en vertu des points de doctrine jugés par Guénon « hétérodoxes » qu'Evola engagea une action au sein des régimes fasciste et nazi. Les plus graves divergences avaient trait aux questions de la primauté de l'autorité spirituelle (et de la contemplation) sur le pouvoir temporel (et l'action), à la valeur du christianisme, et à la contestation de la nécessité de la régularité « traditionnelle », c'est-à-dire d'une transmission ininterrompue et vivante. (X. Accart, *Guénon ou le Renversement des clartés*, Archè-Milano, 2006, p. 477-478).

L'amalgame entre Guénon et Evola permet ainsi à S. François de juxtaposer « secret initiatique », « forme de conspirationnisme », et le « célèbre faux antisémite *Les Protocoles des sages de Sion* » (p. 28). Cet amalgame passablement éventé s'accompagne de beaucoup d'autres : ésotérisme et syncrétisme (p. 13), ésotérisme et occultisme (p. 19), initiation et secret (p. 27), tradition et traditionalisme (p. 43), etc.

Ce prétendu « essai de définition » n'hésite pas à mesurer les travaux de Guénon à l'aune de son « origine petite-bourgeoise » (p. 46) et tente de réduire la tradition à un concept « bricolé », au « caractère foncièrement artificiel, très moderne » (p. 37). Quant aux opinions des auteurs traditionnels, elles sont disqualifiées pour cause de « religionisme » (p. 36) – le « religionisme » consistant, selon A. Faivre, « à partir du principe que pour prétendre valablement étudier une religion, ou des religions, il convient d'être soi-même religieux, faute de quoi l'on ne comprendrait pas ». L'A., confiant dans les opinions de Sartre (p. 14), ne semble pas s'apercevoir qu'en toute logique, l'étiquette « religioniste » qu'il accole aux auteurs traditionnels devrait invalider

aussi les marxistes qui parlent de Marx, les laïques qui parlent de laïcité, les existentialistes qui parlent de Sartre, etc.

Peut-on rappeler à l'« ésotérologue », comme il se désigne lui-même (p. 10), que Socrate – sans doute à ses yeux « religioniste », mais difficilement catégorisable comme « moderne » ou champion de notions « bricolées » – classait parmi les « non-initiés », « entièrement étrangers aux Muses », ceux qui sont englués dans le matérialisme ?

Socrate : Regarde donc autour de nous, de crainte qu'il n'y ait quelqu'un des non-initiés qui nous écoute. J'entends par là ceux qui pensent que rien n'existe que ce qu'ils peuvent saisir et serrer dans leurs deux mains et qui n'admettent au rang des êtres ni les actions, ni les générations, ni tout ce qui est invisible. (Platon, *Théétète*, 155E-156A).

J.-L. GABIN

ALETHEIA

Études, Initiations et Traditions

Aletheia, par ce mot les anciens grecs désignaient la Vérité dévoilée.

Cette réalité que traque le cherchant qui ne se reconnaît ni comme philosophe, ni comme sophiste, ni comme chercheur, mais comme femme ou homme de corps, d'âme et d'esprit.

Le lecteur curieux et avisé trouvera dans Aletheia des textes anciens ou plus récents, oubliés ou mal connus, des extraits commentés susceptibles d'ouvrir des perspectives à la réflexion, et somme toute, de pratiquer un certain art de la mémoire.

Sous la direction de Michel Lecour
Parution semestrielle, depuis 2010
€22, 120 à 200 pages environ, n&b et couleurs
sommaires sur demande

En vente dans les bonnes librairies,
et en ligne sur le site d'Ubik et sur Amazon



Éditions Ubik
57 Allées Gambetta - 13001 Marseille
ubik-editions.com
contact@ubik-lab.com